

ИСТОРИЯ И ТЕОЛОГИЯ В ЕВАНГЕЛЬСКИХ ПОВЕСТВОВАНИЯХ

МАТЕРИАЛЫ СЕДЬМОГО СОВМЕСТНОГО СИМПОЗИУМА
ВОСТОЧНОЕВРОПЕЙСКИХ И ЗАПАДНЫХ ИССЛЕДОВАТЕЛЕЙ
НОВОГО ЗАВЕТА



**ИСТОРИЯ И ТЕОЛОГИЯ
В ЕВАНГЕЛЬСКИХ
ПОВЕСТВОВАНИЯХ**

**МАТЕРИАЛЫ СЕДЬМОГО СОВМЕСТНОГО
СИМПОЗИУМА ВОСТОЧНОЕВРОПЕЙСКИХ
И ЗАПАДНЫХ ИССЛЕДОВАТЕЛЕЙ
НОВОГО ЗАВЕТА**

**HISTORY AND THEOLOGY
IN THE GOSPEL NARRATIVES**

**PROCEEDINGS OF THE SEVENTH
EAST-WEST SYMPOSIUM
OF NEW TESTAMENT
SCHOLARS**



ПОЗНАНИЕ

Москва • 2018

Издательский дом «Познание»

УДК 226
ББК 86.2
И89



Рекомендовано к распространению
Издательским советом
Русской Православной Церкви
(ИС Р18-815-0536)

ИСТОРИЯ И ТЕОЛОГИЯ В ЕВАНГЕЛЬСКИХ ПОВЕСТВОВАНИЯХ

Материалы Седьмого совместного симпозиума
восточноевропейских и западных исследователей Нового Завета

HISTORY AND THEOLOGY IN THE GOSPEL NARRATIVES

Proceedings of the Seventh East-West Symposium
of New Testament Scholars

— М.: Издательский дом «Познание», 2018. — 628 с.

Под общей редакцией митрополита Волоколамского
Илариона (Алфеева)

Ответственный редактор М.Г. Селезнев

Научный редактор Л.В. Шуляков

ISBN 978-5-906960-45-0

В сборнике представлены материалы Седьмого совместного симпозиума восточноевропейских и западных исследователей Нового Завета, прошедшего в 2016 г. в Москве. Доклады участников Симпозиума, объединенные общей темой «История и теология в евангельских повествованиях», связаны с широким кругом вопросов. В отдельных разделах сборника представлены статьи, посвященные историко-филологическим исследованиям каждого из четырех Евангелий, контексту новозаветных текстов и истории их интерпретаций. Особое место занимают материалы пленарной дискуссии, в ходе которой обсуждался доклад Высокопреосвященнейшего митрополита Волоколамского Илариона «Демифологизация новозаветной науки». Издание адресовано всем интересующимся библеистикой и богословием.

Знак информационной продукции 12+

© Издательский дом «Познание», 2018

© Коллектив авторов, текст, 2018

ОГЛАВЛЕНИЕ

От редакции 7

I. ПЛЕНАРНАЯ ДИСКУССИЯ

Митрополит Волоколамский Иларион «Демифологизация» новозаветной науки	10
Карл Холлэдей Обзор пленарной дискуссии	56
Основные выступления в ходе дискуссии:	
Уильям Лоудер	61
Фрэнсис Уотсон	65
Джоэл Маркус	68
Митрополит Волоколамский Иларион	72

II. ЕВАНГЕЛИЕ ОТ МАТФЕЯ

Джоэл Маркус История и богословие в Евангелии от Матфея	81
Мануэль Фогель Миссия к Израилю после Иудейской войны в Евангелии от Матфея: некоторые наблюдения над иудейским контекстом первого Евангелия	99
Лаури Турен Рассказ о Страшном Суде в свете нарративного анализа	129
Петр Маречек Функция и значение Мф. 28:16–20	154

III. ЕВАНГЕЛИЕ ОТ МАРКА

Фрэнсис Уотсон

История и богословие в Евангелии от Марка 171

Христос Караколис

Пророческая христология в Евангелии от Марка?

Подход, ориентированный на читателя 190

Священник Стелиан Тофана

Образ Иисуса в Евангелии от Марка

и его отражение в христологических титулах

«Сын Человеческий» и «Сын Божий» 205

IV. ЕВАНГЕЛИЕ ОТ ЛУКИ

Карл Холлэдей

«Рассказ про путь» в Евангелии от Луки:

история и богословие 231

Томас Шумахер

Рассказы Луки о Вознесении (Лк. 24:50—53;

Деян. 1:9—11): их повествовательная функция

и богословская роль в корпусе Луки 266

Готфрид Шимановский

Молитва Господня и богословие Луки 284

V. ЕВАНГЕЛИЕ ОТ ИОАННА

Маргарета Грубер

«Он действовал в храме тела Своего»:

Символическое представление смерти и Воскресения

в рассказе об очищении Храма (Ин. 2:13—23) 306

Ханс-Ульрих Вайдemann

Из Каны в Кану, от иудеев к язычникам?

Наблюдения за Иоанновым «циклом Каны» (Ин. 2—4) . . 321

Джеймс Бьюкенен Уоллес Манна и Евхаристия: чудо умножения хлебов в Евангелии от Иоанна	363
Священник Петр Шитиков Когнитивный подход к Евангелию от Иоанна	399

VI. КОНТЕКСТЫ

Арман Пуйч и Таррек Образ Иисуса в канонических Евангелиях	407
Тобиас Никлас История и богословие в неканонических Евангелиях	448

VII. ИСТОРИЯ ИНТЕРПРЕТАЦИИ

Стефанос Алексопулос Евангельское повествование в византийской литургии	486
А.А. Алексеев Евангелие от Иоанна: от христологии к богословию	505
Диакон Космин Прикоп Между критической библеистикой и патристикой. Рассказ о Преображении в Евангелии от Марка с восточной точки зрения	529
А.С. Десницкий Евангелие от Луки: история, богословие и переводческие проблемы	570
Владан Таталович Повествование о Страстях Господних в Евангелии от Матфея: сербская интерпретация	578
Сведения об авторах	626

ОТ РЕДАКЦИИ

На протяжении ряда лет Международное общество исследователей Нового Завета (SNTS) проводит в Восточной Европе совместные симпозиумы восточноевропейских и западных исследователей (в том числе в 2005 г. в Санкт-Петербурге, в 2010 г. в Минске). Цель этих встреч — создать платформу для диалога ученых, принадлежащих разным географическим, культурным и конфессиональным традициям.

Седьмой совместный симпозиум проходил в Москве в 2016 г. под эгидой Общецерковной аспирантуры и докторантуры Русской Православной Церкви. Его отличительной чертой стала острая дискуссия об основаниях и аксиомах современной академической библеистики, инициированная пленарным докладом митрополита Волоколамского Илариона (Алфеева).

Название доклада — «Демифологизация новозаветной науки» — отсылает слушателей к известному тезису Рудольфа Бультмана о необходимости «демифологизации» Нового Завета; только здесь объектом «демифологизации» выступает не текст Нового Завета, а тексты его исследователей. В своем докладе митрополит Иларион задает вопрос: следует ли считать незыблемыми аксиомами такие общепринятые положения новозаветной науки XX–XXI вв., как датировка всех Евангелий временем после Иудейской войны (66–70 гг. по Р. Х.)? Или, например, «теория двух источников», согласно которой Евангелия от Матфея и Луки основываются на Евангелии от Марка и дополняют его

материалами из некоего не дошедшего до нас письменного источника (в библеистической литературе обычно обозначаемого буквой Q)? Оценка, данная в докладе европейской новозаветной науке, звучит довольно жестко: «Заявив о своей независимости от какой-либо традиции и о своей адогматичности, европейская новозаветная наука создала свою собственную традицию и собственную догматику».

Последовавшая дискуссия, мягкая по форме, но напряженная по существу, недвусмысленно показала, что обсуждение подобных вопросов — неотъемлемое условие диалога между церковной традицией и современной библейской наукой. Для этого митрополитом Иларионом было предложено провести серию международных конференций под эгидой Общецерковной аспирантуры. Первая такая конференция, посвященная Евангелию от Матфея, состоится в Москве в сентябре 2018 г.

Материалы пленарного доклада и вызванной им пленарной дискуссии содержатся в первом разделе настоящего сборника.

Последующие четыре раздела содержат доклады, посвященные соответственно Евангелиям от Матфея, Марка, Луки и Иоанна. Среди авторов — и известнейшие специалисты (такие, как Джоэл Маркус, Фрэнсис Уотсон, Карл Холлэдей), по книгам которых учатся студенты-новозаветники по всему миру, и начинающие ученые, и представители нарождающейся православной библеистики. Находясь в целом в русле историко-филологического подхода к библейскому тексту, доклады демонстрируют, насколько разнообразным может быть этот подход, включающий, в том числе, нарративный анализ, анализ библейской символики, когнитивный анализ. Эти доклады не складываются

в какой-то единый «учебник», скорее они представляют читателю некий «срез» современной новозаветной науки, с ее сильными и слабыми сторонами.

Статьи шестой части сборника говорят о том богословском и историческом контексте, в котором формировались наши Евангелия. Особое место занимает здесь доклад профессора Тобиаса Никласа о неканонических Евангелиях в их отношении к евангельской традиции.

Доклады последней части сборника посвящены тому, как евангельские тексты продолжали и продолжают жить в церковной традиции: в литургии, в патристическом богословии, в библейских переводах. Перебрасывать мостик «между критической библеистикой и патристикой» (пользуясь выражением из заглавия доклада диакона Космина Прикопа) — непростое дело; насколько это удалось докладчикам — судить читателю.

Митрополит Волоколамский Иларион

«ДЕМИФОЛОГИЗАЦИЯ» НОВОЗАВЕТНОЙ НАУКИ

*Уважаемые участники конференции!
Дорогие отцы, братья и сестры!*

Я рад приветствовать вас на Седьмом совместном симпозиуме восточноевропейских и западных исследователей Нового Завета — одном из важнейших проектов международного масштаба, посвященных актуальным вопросам современной библеистики: библейским переводам, новым рукописным свидетельствам Священного Писания, археологическим открытиям, традициям святоотеческого толкования Библии — как в их историческом контексте, так и в преломлении современной жизни христианской Церкви.

Помимо перечисленных вопросов, затрагивающих собственно текст и содержание Священного Писания, есть еще один, предметом которого является сама наука о Библии. Пожалуй, никакая другая филологическая или историческая дисциплина не была в такой мере зависима от внешних факторов — политических и религиозных настроений в обществе и собственного мировоззрения исследователя, — как библейская критика, академический подход к изучению Священного Писания, сложившийся к концу XVIII в. на волне разрыва с церковной традицией. И никакой другой раздел библейской критики не был так открыт для произво-

ла мнений, как изучение Евангелий с целью реконструкции «достоверного», по мнению исследователей, исторического портрета Иисуса Христа.

Современный исследователь — библеист, патролог или историк древней Церкви, желающий опереться на строго установленное научное знание о Евангелиях, чтобы, исходя из него, заняться разработкой некоей конкретной научно-богословской проблемы, сталкивается с тем, что ни один тезис, предлагаемый ему академической библеистикой, не выдерживает проверки на строгость. За «общепринятыми» и «консенсусными» мнениями на поверку стоят утверждения, имеющие в лучшем случае спорную аргументацию, а в худшем — опирающиеся на бытовой здравый смысл.

Поясним, что мы имеем в виду. Общим местом современных исследований по исагогике Нового Завета «является представление о том, что синоптические Евангелия должны датироваться временем после окончания Иудейской войны 66–70 годов, поскольку они содержат в себе пророчество *ex eventu* о разрушении Иерусалима римлянами в 70 году»¹. Термином *пророчество ex eventu*² в литературоведении и историографии обозначают описание события, созданное уже после того, как оно имело место, но датированное более ранним периодом с целью придать ему вид предсказания или пророчества. Тот факт, что все синоптические Евангелия содержат пророчества о разрушении Иерусалима (Мф. 24:2; Мр. 13:2; Лк. 21:6), заставляет ученых, придерживающихся такого подхода, датировать их концом I в.

¹ B. Reicke, *Synoptic Prophecies on the Destruction of Jerusalem*, Leiden, 1972, 121.

² *Ex eventu* (лат.) — букв. «от события», или «на основе события».

Представление о том, что синоптики не могли зафиксировать пророчество Иисуса о разрушении Иерусалимского храма до того, как это событие произошло в реальности, основывается либо на недоверии к ним как авторам повествования, либо на предубеждении против самой возможности наличия у Иисуса пророческого дара. Простое допущение этой возможности сразу подрывает гипотезу о позднем происхождении синоптических Евангелий, делает ее уязвимой, сомнительной и, в конечном счете, — ненужной. Как отмечает современный исследователь, «новозаветная критическая наука обладает любопытной способностью считать “подлинными” те пророчества, которые не исполнились, и слишком часто настаивает на том, что исполнившееся пророчество — лишь описание события, сделанное позднее, но облеченное в форму пророчества»³.

Подобным образом рассказы о чудесах Иисуса, составляющие значительную часть повествовательного блока всех четырех Евангелий и служившие в глазах евангелистов неотъемлемой чертой облика Христа, исследователи отвергают только потому, что они не верят в чудеса. Но давайте задумаемся: неужели, несмотря на годы изучения древних языков, истории, литературоведения и других дисциплин, без которых немислимо современное изучение Библии, исследователи вынуждены выбирать в качестве отправной точки неверие, я бы сказал «бытовое» неверие в то, что выходит за пределы обыденного восприятия? Неужели методологический атеизм — это главное, что может предложить нам современная наука? Неужели в своей отправной точке

³ J. Nolland, *The Gospel of Matthew. A Commentary on the Greek Text*, Grand Rapids—Cambridge, 2005, 14.

она не продвинулась ни на шаг по сравнению с эпохой Просвещения?

Другие теории, выступающие предпосылками для новозаветных исследований, например гипотеза двух источников, имеют под собой гораздо более солидную доказательную базу, однако детальное рассмотрение показывает, что в их основе тоже лежат тезисы, априорно принимаемые как истинные. В итоге мы видим печальную картину: заявив о своей независимости от какой-либо традиции и о своей адогматичности, европейская новозаветная наука создала свою собственную традицию и собственную догматику. Само слово «догматика» вызывает отторжение у многих светских ученых, работающих в области новозаветных исследований, потому что одной из целей своих трудов они как раз и ставят освобождение текста Нового Завета от наслоений церковного вероучения. Однако стремление к достижению этой цели приводит к иной форме догматизма, когда то или иное утверждение ученых начинает восприниматься как неоспоримая догма или аксиома. И если когда-то Рудольф Бультман (1884–1976), влиятельный немецкий теолог XX в., наиболее известный представитель школы «демифологизации» Евангелия, заявил о необходимости «демифологизировать» Новый Завет, то теперь перед честным и непредвзятым исследователем стоит задача «демифологизации» новозаветной науки.

В своем докладе я перечислю некоторые наиболее распространенные положения современной новозаветной науки, получившие в кругу своих сторонников статус догматических истин. Я назову четыре мифа, которые в том или ином виде продолжают некритично транслироваться исследователями, кочуя из одного труда в другой. А затем

я покажу, к каким последствиям может привести стремление реконструировать образ «исторического Иисуса» на основе этих или иных мифов, не имеющих реального основания в тексте Нового Завета.

МИФ 1. ИСТОЧНИК Q

К числу гипотез, фактически превратившихся в догмы, можно отнести представление о том, что в основе синоптических Евангелий лежит некий «источник Q», на который до сих пор ссылаются как на «утраченный». Вот типичный пример.

Однажды, еще до появления Евангелий в том виде, в каком они знакомы читателям Нового Завета, первые последователи Иисуса написали другую книгу. Вместо рассказа о драматичной истории жизни Иисуса эта книга содержала только Его поучения. Они жили с этими поучениями, звучащими у них в ушах, и думали об Иисусе как основателе своего движения. Но они не были сфокусированы на личности Иисуса, на Его жизни и судьбе. Они были поглощены социальной программой, содержащейся в Его поучениях. Итак, их книга не была Евангелием христианского толка, а именно рассказом о жизни Иисуса как Христа. Скорее, оно было «Евангелием изречений»... Потом это Евангелие было утрачено. Может быть, обстоятельства изменились, или люди изменились, или их представление об Иисусе изменилось. В любом случае, книга была потеряна для истории где-то в конце I в., когда начали создаваться истории жизни Иисуса, ставшие более популярными формами уставных документов для раннехристианских кругов⁴.

Есть разница, продолжает тот же автор, вспоминают ли основателя того или иного движения за его учение или за

его жизнь и судьбу. Для ранних последователей Христа главными были циркулировавшие под Его именем сборники наставлений, касающиеся различных идей, отношения к жизни и поведения. И только впоследствии, когда движение стало разрастаться, группы его адептов в разных местах и в изменившихся обстоятельствах начали задумываться о жизни, которую должен был прожить Иисус. Тогда-то Его жизнь и начала обрастать различными мифами, главным из которых стала история Его воскресения из мертвых, смоделированная на основе античных мифов. Эта история нашла отражения в посланиях Павла, а затем и в Евангелиях, появившихся от Марка в 70-х гг., от Матфея — в 80-х, от Иоанна — в 90-х, а от Луки — в начале II в. Повествовательные Евангелия заменили тот первоначальный источник Q, который появился, когда еще не было христиан, а были «люди Иисуса», не верившие в Христа как Бога и в Его воскресение. Вот почему открытие этого источника путем вычленения его из канонических Евангелий имеет такую важность, хотя и огорчает последователей традиционного христианства⁵.

Даже по стилю изложения эта фантастическая история, полностью являющаяся плодом воображения ученых, напоминает миф или сказку. Проблема, однако, заключается не в том, что сказка была создана и в нее поверили, а в том, что она дает ложную картину возникновения христианства и его развития на начальном этапе. Вся древнецерковная письменность свидетельствует о том, что именно личность Иисуса, Его жизнь, смерть и воскресение

⁴ B. L. Mack, *The Lost Gospel. The Book of Q and Christian Origins*, New York, 1993, 1.

⁵ B. L. Mack, *The Lost Gospel*, 1–2.

(а не Его социальное или нравственное учение) стояли в центре христианского благовестия с самого начала. Представлять дело так, будто ранних христиан интересовало только учение Иисуса и лишь впоследствии, под конец I в., они начали сочинять рассказы о Его жизни, придумали миф о Его воскресении, — значит переворачивать историю возникновения христианства с ног на голову, представлять полностью извращенную и вводящую в заблуждение картину.

Апостол Павел в середине I в. изложил суть Евангелия в следующем лаконичном меморандуме, адресованном христианам Коринфа.

Напоминаю вам, братия, Евангелие, которое я благовествовал вам, которое вы и приняли, в котором и утвердились, которым и спасаетесь... Ибо я первоначально преподавал вам, что и сам принял, т. е., что Христос умер за грехи наши, по Писанию, и что Он погребен был, и что воскрес в третий день, по Писанию, и что явился Кифе, потом двенадцати; потом явился более нежели пятистам братий в одно время, из которых большая часть доныне в живых, а некоторые и почили. Потом явился Иакову, также всем Апостолам... Если же о Христе проповедуется, что Он воскрес из мертвых, то как некоторые из вас говорят, что нет воскресения мертвых? Если нет воскресения мертвых, то и Христос не воскрес; а если Христос не воскрес, то и проповедь наша тщетна, тщетна и вера ваша. Притом мы оказались бы и лжесвидетелями о Боге, потому что свидетельствовали бы о Боге, что Он воскресил Христа, Которого Он не воскрешал... А если Христос не воскрес, то вера ваша тщетна: вы еще во грехах ваших. (1 Кор. 15:1–7, 12–15, 17)

Из этих слов следует, что центральным событием, которое легло в основу христианской проповеди, было воскре-

сение Христа, а главным доказательством этого события — многократные явления Воскресшего различным группам апостолов. Христос умер за грехи людей, был погребен и воскрес в третий день — вот те три основополагающие истины, на которых, согласно Павлу, строится Евангелие. Именно факт вхождения Бога в историю, Его явления людям в лице Иисуса Христа положил начало христианству, а вовсе не то или иное нравственное или социальное учение. Личность Иисуса, Его жизнь, смерть и воскресение первичны; все остальное вторично. Именно поэтому, излагая краткую версию Евангелия, которое апостолы проповедали, Павел ни одним словом не обмолвился об учении Христа или Его изречениях. Он не сказал: если нет сборника изречений Иисуса, то вера ваша тщетна.

Появление «гипотезы Q» было результатом не только сравнительного анализа текстов трех синоптических Евангелий. В немалой степени оно было связано с представлением о том, что лишь часть евангельского материала «восходит к историческому Иисусу», тогда как другая часть — плод деятельности позднейших редакторов. Это представление, в свою очередь, было обусловлено вполне конкретной идеологической установкой: отрицанием божественной природы Иисуса, Его воскресения из мертвых, значимости Его искупительного подвига. Ученым, не признававшим в Иисусе Бога воплотившегося, во что бы то ни стало надо было создать теорию, согласно которой христианство родилось не из личности его Основателя, а из нравственно-социального учения, которое Ему приписала группа последователей в конце I в.⁶ В этом смысле так называемая «реконструкция Q» путем отсеечения от якобы входивших в него изречений Иисуса всего, что было привнесено последующей церковной традицией, очень

напоминает сизифов труд по «демифологизации Евангелия», предпринятый во второй половине XIX – начале XX в.

Объем исследований в данном направлении поистине неисчерпаем. При этом ни одно из исследований, нацеленных на декомпозицию текста, не основано собственно на текстологии Нового Завета, т. к. все ученые работают с одним и тем же дошедшим до нас текстом. Выводы касательно аутентичности тех или иных фрагментов Евангелий основаны не на работе с текстом, а на изначально принятых идеологических предпосылках, позволяющих отнести одну часть текста к категории аутентичных изречений Иисуса или повествований о Нем, а другую — к позднейшим напластованиям.

К настоящему моменту в научном сообществе все более внятно раздаются голоса в пользу того, что источник Q — не более чем фантом, изобретенный теми учеными, которые ре-

- 6 Со временем в этот научный миф поверили (или вынуждены были под него подстроиться) даже те ученые, которые принадлежат к традиционным христианским конфессиям и не связаны с идеологической установкой, предполагающей отрицание божественной природы Иисуса или Его воскресения.
- 7 См., в частности: А. М. Farrer, *On Dispensing with Q*. — *Studies in the Gospels: Essays in Memory of R. H. Lightfoot*; ed. D. E. Nineham. Oxford, 1955, 55–88. Гипотеза А. Фаррера и его ученика М. Гоулдера исходит из первичности Евангелия от Марка, однако не видит необходимости в источнике Q для объяснения взаимозависимости трех синоптических Евангелий. См.: А. М. Farrer, *A Study in St. Mark*, Westminster, 1951; А. М. Farrer, *St. Matthew and St. Mark*, Westminster, 1954; М. D. Goulder, *Luke: A New Paradigm*, Vol. 1–2, Sheffield, 1989. См. также: Е. Linnemann, *Biblical Criticism on Trial: How Scientific is «Scientific Theology»?* Grand Rapids, 1998, 18–41 (рассматривая вопрос о том, является ли Q фактом или фантазией, автор приходит к однозначному выводу о том, что это фантазия); J. R. Edwards, *The Hebrew Gospel and the Development of the Synoptic Tradition*, Grand Rapids—Cambridge, 2009, 209–242 (автор приходит к заключению, что с концепцией Q пора распрощаться).

шили доказать себе и миру, что Иисус был обычным учителем нравственности, оставившим после Себя сборник нравоучительных сентенций⁷. Пересмотру подвергаются даже статистические сведения, казавшиеся незыблемым подтверждением литературной зависимости между синоптиками.

Общепринятыми в современной науке являются следующие данные, касающиеся соотношения текстуального материала между синоптиками: 90 % материала Евангелия от Марка присутствуют в Евангелии от Матфея и более 50 % — в Евангелии от Луки. При этом буквальных совпадений около 51 % между Евангелиями от Марка и от Матфея и около 53 % — между Евангелиями от Марка и от Луки. Эти цифры, как казалось ученым XX в., должны с неизбежностью приводить к мысли о взаимной литературной зависимости трех евангелистов или о наличии у них общих первоисточников.

Однако современный статистический анализ соотношения текстов трех евангелистов-синоптиков вносит коррективы в это представление. Известная немецкая исследовательница Нового Завета Э. Линнеманн предприняла

⁸ Исследовательница отмечает, что Евангелие от Марка состоит из 116 перикоп (отрывков), из которых 40 перикоп общей численностью 3635 слов не имеют параллелей в Евангелиях от Матфея и Луки: это 32,28 % всего Евангелия от Марка. Оставшиеся 76 перикоп общей численностью 7625 слов, имеющие параллели у Матфея и Луки, составляют 67,72 % Евангелия от Марка. Однако из этих 7625 слов полностью идентичными являются: у всех трех синоптиков 1539 (20,19 %), у Матфея и Марка 1640 (21,51 %), у Марка и Луки 877 (11,5 %), у Матфея и Луки 381 слово (5 %). Из 1539 слов, идентичных у всех трех синоптиков, лишь 970 можно отнести к числу терминов, идентичных по смыслу: это 12,72 % общего числа слов, входящих в параллельный материал всех трех синоптиков. Остальное — это предлоги, артикли и другие вспомогательные слова, наличие которых в трех текстах не указывает на смысловое совпадение. См.: E. Linnemann, *Biblical Criticism on Trial*, 71—72.

попытку подсчитать параллельные пассажи и слова в синоптических Евангелиях⁸. Согласно произведенной калькуляции, для разговора о трех синоптических Евангелиях в терминах взаимной литературной зависимости нет достаточных оснований⁹.

Чтобы в этом убедиться, можно проделать простой эксперимент: попросить трех людей, незнакомых друг с другом, описать событие, свидетелями которого они стали, например, дорожно-транспортного происшествия, записать их рассказы, а затем сравнить три записанных текста. В них, несомненно, будет много отличий, т. к. каждый расскажет о происшествии по-своему. Однако будет и много общего материала: сходный сюжет, одинаковые термины («дорога», «машина», «водитель», «столкновение» и т. д.), похожие словосочетания. Весь этот общий, «синоптический» материал, составит 30, 40 или 50%, может быть и больше. При этом, в силу условий эксперимента, заведомо исключены как литературная взаимозависимость трех свидетелей, так и знакомство между ними.

К похожим выводам приходит другой крупный современный специалист в области Нового Завета, Дж. Данн, на основании исследования особенностей устной традиции. Он указывает на существенную методологическую ошибку, которая в значительной степени определила всю гигант-

⁹ Статистические выкладки Линнеманн вызвали критику в научном сообществе. Альтернативные статистические исследования давали иные результаты. См., в частности: J. Tyson, T. Longstaff, *Synoptic Abstracts (The Computer Bible 15)*, Wooster, Ohio, 1978. Тем не менее, общий вывод, сделанный Линнеманн, подтверждается все большим числом новых исследований: наличие сходного тематического материала и сходного словаря у трех евангелистов не означает их непрерывной литературной взаимозависимости.

скую работу, проделанную учеными в области новозаветных исследований за последние двести с лишним лет. Эта ошибка связана с «литературным типом мышления»¹⁰, основывающимся на представлении о том, что в ранней Церкви происходил интенсивный процесс создания разного рода письменных источников об Иисусе. С этими письменными источниками якобы и работали редакторы и компиляторы, такие как Матфей, Марк, Лука и Иоанн, составлявшие свои повествования из имевшихся лоскутов, но подвергавшие первоначальный материал интенсивной переработке в целях, соответствующих их собственным интересам и интересам местных церковных общин, которые они представляли.

При таком подходе не учитывается тот факт, что на раннем этапе предания об Иисусе должны были распространяться по преимуществу (если не исключительно) в устной форме, и это было связано с характерными особенностями той культуры, внутри которой происходил процесс создания Евангелий. Для этой культуры наиболее естественным способом распространения информации была ее устная передача: те или иные рассказы и предания переходили «из уст в уста». Существенную роль при этом играла память, поскольку для того, чтобы транслировать то или иное предание, его необходимо было запомнить.

Наше поколение стало свидетелем быстрого перехода от эпохи печатного слова к эпохе электронных средств информации и коммуникации. При этом переходе существенным образом изменились парадигмы передачи информации. Еще тридцать или сорок лет назад среднестатистический чело-

¹⁰ Джеймс Данн, Новый взгляд на Иисуса. Что упустил поиск исторического Иисуса? М., 2009, 50.

век должен был держать в памяти то, что сегодня зафиксировано в его компьютере или мобильном телефоне. Например, каждый помнил несколько десятков наиболее важных для него телефонных номеров, поскольку их приходилось постоянно набирать вручную. Сегодня человек не обязан помнить телефонные номера даже самых близких людей, потому что они «забиты» в мобильную телефонную книжку, которая всегда с ним, и номер воспроизводится одним нажатием на имя адресата. Это имеет свои плюсы и минусы. Так, например, если человек потеряет мобильный телефон, он не вспомнит ни одного номера, по которому смог бы связаться с родственниками. Даже на пространстве в несколько десятков лет мы можем увидеть значительную разницу в подходах к способам передачи информации. Эта разница оказывается гораздо более существенной, если сопоставить нашу эпоху с эпохой двухтысячелетней давности, когда большинство людей не только не имели в своем распоряжении письменных источников, но и не умели читать и вся основная информация воспринималась на слух.

В ситуации устной культуры резко возрастает роль памяти. Человек, привыкший записывать все, что ему необходимо знать, не всегда заботится о том, чтобы зафиксировать это в памяти: бумага или компьютер представляются более надежным подспорьем. Отсюда недоверие у современного человека к устной традиции и к ее главному передатчику — памяти. Согласно распространенному стереотипу, то, что сохраняется в памяти, лишено достоверности и объективности, поскольку память человека, во-первых, изменчива (с годами тот или иной эпизод может обрасти различными подробностями или наоборот многие детали могут стереться из памяти), а во-вторых, окрашивает любое событие прошлого

в субъективные тона (основную роль играет не само событие, а то, как оно было воспринято человеком и как оно препарируется в его сознании). Между тем даже в наше время многие люди запоминают тексты слово в слово. Например, наизусть заучиваются стихотворения или целые поэмы, которые хранятся в памяти человека именно в том виде, в каком он узнал их из первоисточника. При этом первоисточник может быть как письменный, так и устный. Дети чаще всего заучивают стихотворения на слух, и стихи, заученные в детстве, могут сохраняться в памяти пожизненно.

Кроме того, существуют такие понятия, как профессиональная память и коллективная память. Профессиональная память — это способность человека той или иной профессии хранить в памяти огромный объем материала, кажущийся нереальным человеку иной профессии. Например, шахматный гроссмейстер, давая сеанс одновременной игры на 36 досках вслепую, должен держать в памяти всю последовательность ходов на каждой из досок и расположение на ней фигур в каждый конкретный момент. Профессиональный пианист или дирижер держит в памяти гигантское количество музыкальных знаков (нот). Что же касается коллективной памяти, то у нее тоже есть своя специфика. Если участниками какого-либо события или серии событий стала группа людей, то при воспроизведении этих событий одним из членов группы другие участники событий легко исправляют те неточности, которые могут вкрасться в рассказ. Если эти люди являются не просто группой случайных свидетелей, а кружком единомышленников, объединенных общими интересами и общим типом мышления, вероятность ошибочной передачи информации о событиях, участниками которых были прочие члены группы, близка к нулю.

Мы можем спроецировать эти наблюдения на ситуацию двухтысячелетней давности. Предания об Иисусе хранились внутри одной группы — Его учеников и последователей. Эти предания были зафиксированы как в памяти отдельных свидетелей, так и в коллективной памяти всей общины. При этом многие предания, как мы отмечали выше, имели вербально фиксированный характер: это должно относиться, прежде всего, к речам Иисуса, которые передавались из уст в уста слово в слово, подобно тому, как современный человек передает другим людям стихотворный текст. Притчи Иисуса, Его поучения, даже такие длинные, как Нагорная проповедь, в течение какого-то времени могли существовать только в форме устных преданий, но это никоим образом не сказывалось на точности их передачи и воспроизведения. Память, тем более коллективная, была по-своему не менее надежным способом хранения информации, чем современные электронные средства.

Обладали ли апостолы «профессиональной» памятью? Как известно, многие из них были рыбаками. Однако продолжительное пребывание возле Иисуса, возможность увидеть то, что Он делал, и многократно услышать то, что Он говорил, сделала их «профессионалами» в деле, ради которого Он их избрал. Уже при Его жизни они знали, что им придется нести в мир слово, которое они слышали от Него, а после Его смерти и воскресения это слово приобрело для них совершенно особый смысл и значимость.

В силу этих обстоятельств у нас, с одной стороны, нет не только возможности, но и права подвергать сомнению достоверность информации, содержащейся в Евангелиях, а с другой — нет оснований воспринимать процесс создания Евангелий исключительно как процесс редактирования

письменных текстов. Следовательно, гипотезы и теории, подобные «теории двух источников», отходят на второй план и теряют свою значимость. Существовал ли в действительности источник Q или нет, не имеет решающего значения. Любые попытки восстановить или «раскопать» его¹¹ среди груды имеющегося литературного материала носят гипотетический характер и лишены интереса для понимания существующих текстов Евангелий в той форме, в которой они дошли до нас.

Рассматривая проблематику соотношения между устной и письменной традицией, Дж. Данн делает следующие наблюдения.

«Большинство ученых признает, что до того, как появились какие-то значимые письменные версии традиции, был период, лет двадцать или около того, когда воспоминания о служении Иисуса распространялись в устной форме. Но процесс передачи традиции они понимают исключительно как процесс редактирования записанных текстов, копирование и правку более раннего материала. Если мы должны принять, что был разрыв около двадцати лет, в течение которого мы не знаем, как шел процесс передачи материала, то тогда мы получаем существенный разрыв между Иисусом и письменной традицией. И если только письменную традицию мы воспринимаем как надежную, а устную передачу материала во времени и пространстве — как недостоверную, тогда у нас нет никакой надежды когда-либо преодолеть этот разрыв»¹².

¹¹ См.: J. S. Kloppenborg, *Excavating Q. The History and Setting of the Sayings Gospel*, Minneapolis, 2000.

¹² Джеймс Данн, *Новый взгляд на Иисуса*, 51–52.

Продолжая свои рассуждения, ученый говорит о той методологической ошибке, которая легла в основу большинства исследований последнего времени в области Нового Завета:

«Неудивительно, что все попытки обнаружить то, что стоит за самыми ранними письменными источниками, вызвали столько критики... Все эти попытки неизбежно проваливаются в пропасть периода устной традиции. Или, если применить другую метафору, они утонули в бездонной трясине утверждений о той или иной логии, том или ином расказе. А это случилось потому, что у нашего «бортового компьютера» была неправильная установка «по умолчанию», установка на то, что мы можем концептуализировать традицию Иисуса лишь в терминах литературного процесса»¹³.

Важным элементом устной традиции является вариативность, т. е. наличие различных вариантов передачи одного и того же текста. Одинаковый смысл может быть передан при помощи разных терминов, выражений, идиом. По-разному могут быть расставлены смысловые акценты.

Все евангельские повествования можно условно поделить на два типа: нарратив (повествование), т. е. рассказ о событиях из жизни Иисуса, и изречения Иисуса — Его учения, притчи и афоризмы. Сказанное выше о вербально фиксированной форме, в которой передавались предания, относится, прежде всего, ко второму типу повествования, т. е. к прямой речи Иисуса. В этом типе вариативность присутствует в меньшей степени. Ее присутствие же нередко связано с тем, что одни и те же или похожие мысли Иисус излагал в разных ситуациях; следовательно, вариативность была особенностью Его собственной речи.

¹³ Джеймс Данн, Новый взгляд на Иисуса, 52.

Вариативность повествовательного блока объясняется прежде всего тем, что истории из жизни Иисуса дошли до нас в пересказе нескольких свидетелей (двух, трех или четырех), которые могли расходиться в деталях. По этой причине мы иной раз имеем несколько вариантов одной и той же истории, которая каждым из евангелистов передана по-своему.

При этом практически во всех случаях сохраняется тот важнейший принцип, который позволил Церкви не сшивать четыре свидетельства в одно повествование, тем самым элиминируя возможные недоумения в связи с наличием разногласий, а сохранить четыре Евангелия в том виде, в каком они были написаны. Этот принцип очень простой: расходясь между собой в деталях, евангелисты никогда не вступают в разногласия по существу.

Так, например, рассказывая о насыщении пяти тысяч человек пятью хлебами и двумя рыбами (Мф. 14:13–21; Мр. 6:32–44; Лк. 9:10–17; Ин. 6:1–13), евангелисты расходятся между собой в идентификации места, где это произошло; диалоги между Иисусом и учениками приводятся в разных вариантах; детали, присутствующие у одного евангелиста, отсутствуют у другого. Но все основные элементы чуда у четырех евангелистов совпадают: чудо происходит в вечернее время; количество хлебов, рыб и людей у всех четырех евангелистов одинаково (пять, две и около пяти тысяч соответственно); последовательность событий дается та же самая. Перед нами типичный случай одной и той же истории, рассказанной четырьмя людьми, из которых два были вероятными свидетелями чуда, а два записали рассказ со слов свидетелей: расходясь в деталях, все четыре рассказчика сходятся в существе дела.

«Что случилось с Q? Почему он исчез?», — спрашивает один из горячих сторонников существования этого памятника, потративший много лет на его «реконструкцию» и популяризацию¹⁴. Мы должны прямо ответить: с ним ничего не случилось, он никуда не исчез, он просто никогда не существовал. Не было никакого «открытия» Q, были лишь более или менее неуклюжие попытки его изобрести на основе осколков, оставшихся после декомпозиции евангельского текста¹⁵. Вполне вероятно, что евангелисты пользовались какими-то источниками; не исключено, что сборники изречений Иисуса существовали не только в устной, но и в письменной традиции; но в том виде, в каком источник Q «реконструировали», «открывали» и «раскапывали» на протяжении всего XX в., он представляет собой типичный научный миф, возведенный в догму.

МИФ 2. ИИСУС МИНУС ЧУДЕСА

Еще один миф — и я упомянул о нем в начале доклада — связан с представлением о том, что чудеса, как не поддающиеся рациональному объяснению, можно и нужно совершенно исключить при воссоздании образа «исторического Иисуса» без всякого ущерба для понимания евангельской вести. Характерно в этом отношении обращение к берлинским студентам А. Гарнака, который в апологетическом тоне, едва ли

¹⁴ J. S. Kloppenborg, Q, the Earliest Gospel. An Introduction to the Original Stories and Sayings by Jesus, Louisville—London, 2008, 98.

¹⁵ О методах, при помощи которых осуществлялась реконструкция Q, см., например, в: S. Carruth, A. Garsky, Documenta Q. Reconstructions of Q Through Two Centuries of Gospel Research Excerpted, Sorted and Evaluated. Q 11:2b-4, Leuven, 1996, V—VIII.

не оправдываясь, призывает их изучать Евангелие *несмотря на чудеса*: «Изучайте [его] и не смущайтесь тем или иным отталкивающим и расхолаживающим вас рассказом о чудесах. Не колеблясь, оставляйте в стороне все, что вы встретите здесь непонятного. Быть может, вы навсегда должны будете отказаться от пользования им, и возможно также, что когда-нибудь оно приобретет для вас неожиданный смысл. Еще раз повторю: да не смущают вас эти повествования! Чудесный элемент есть нечто безразличное в сравнении со всем остальным содержанием Евангелий»¹⁶.

Между тем ставить под сомнение саму возможность чудес, считать их лишь благочестивыми легендами, сочиненными последователями Иисуса много десятилетий спустя, — значит вычеркивать из Евангелий огромный пласт свидетельств, весьма многочисленных и разнообразных. Евангелие без чудес перестает быть «благой вестью», т. к. из него изымается важная часть того, что составляет самую суть этой вести¹⁷. Более того, без важнейшего евангельского чуда — чуда Воскресения Иисуса — христианская вера, по свидетельству апостола Павла, теряет свой смысл («если Христос не воскрес, то и проповедь наша тщетна, тщетна и вера ваша». 1 Кор. 15:14).

«Иисус минус чудеса»¹⁸ — это искусственный научный конструкт, не соответствующий евангельскому образу Христа. Такие произведения, как «Жизнь Иисуса» Гегеля или

¹⁶ А. Гарнак, *Сущность христианства*. СПб., 1907, 22–23.

¹⁷ Т. Е. Crane, *The Synoptics. Mark, Matthew and Luke Interpret the Gospel*, London, 1982, 34–35. Ср.: G. O'Collins, *Jesus: A Portrait*, New York, 2008, 76.

¹⁸ J. P. Meier, *A Marginal Jew. Rethinking the Historical Jesus*, Vol. II: *Mentor, Message, and Miracles*, New York, 1994, 618.

Ренана, уже в силу того, что игнорируют повествования о чудесах, не пытаются вдуматься в них и дать им какое-либо толкование, теряют связь с реальным, историческим Иисусом. От них — лишь один шаг к полному отрицанию историчности Иисуса из Назарета.

Некоторые цитаты философов-рационалистов, касающиеся чудес, сегодня вызывают улыбку: например, слова Канта о том, что «мудрые правительства», хотя и могут допустить, что в старину чудеса действительно бывали, «новых чудес уже не позволяют». Однако скептический взгляд на феномен чуда, на все сверхъестественное и не поддающееся рациональному объяснению, так же распространен в наши дни, как в эпоху Просвещения. Аргументы сегодня используются иные, но суждения скептиков в отношении чудес так же безапелляционны¹⁹. Дж. Тайсон, автор книги «Новый Завет и раннее христианство», утверждает:

«Проблема для современного историка заключается в том, что он или она просто не имеет такой опции — объяснения событий в терминологии беснования или чуда. Мы просто не можем принять подобное мировоззрение. Оно — часть наследия, которое мы имеем как граждане мира в определенную эпоху, но древний взгляд на мир, каким Бультман описал его, сегодня просто вышел из употребления»²⁰.

Упомянутый в данном тексте Бультман воспринимал все описанные в Евангелиях истории, касающиеся исцелений и изгнания бесов, как часть того мифологического мира,

¹⁹ См.: A. N. Flew, *Neo-Humean Arguments about the Miraculous*, в: *In Defence of Miracles. A Comprehensive Case for God's Action in History*; ed. R. Douglas Geivett and G.R. Habermas, London, 1961, 49–51.

²⁰ J. B. Tyson, *The New Testament and Early Christianity*, New York, 1984, 138.

в котором жили древние и который безвозвратно ушел в прошлое. По его мнению, вера в чудеса несовместима с использованием благами научно-технического прогресса. Эту идею ученый проводит последовательно и категорично:

«Познание сил и законов природы покончило с верой в духов и демонов. Небесные светила для нас — природные тела, движение которых подчинено космической закономерности, а вовсе не демонические существа, порабащивающие людей и заставляющие их служить себе. Если они и влияют на человеческую жизнь, то это влияние объяснимо в рамках природного порядка и не есть следствие их демонической злобы. Болезни и исцеления имеют естественные причины и не связаны с кознями демонов или экзорцизмами. Тем самым новозаветным чудесам приходит конец. И тот, кто хочет спасти их историчность, объясняя «чудеса» влиянием нервных расстройств, гипноза, внушения и т. п., тот лишь подтверждает их конец в качестве чудес. Сталкиваясь в телесных и душевных явлениях с загадочными, пока неизвестными нам силами, мы пытаемся найти им рациональное объяснение. Даже оккультизм выдает себя за науку. Нельзя пользоваться электрическим светом и радио, прибегать в случае болезни к современным лекарственным и клиническим средствам и в то же время верить в новозаветный мир духов и чудес. Тот, кто полагает это возможным для себя лично, должен уяснить: объявляя это позицией христианской веры, он делает христианское провозвестие в современном мире непонятным и невозможным»²¹.

²¹ Р. Бультман. Новый Завет и мифология. Проблема демифологизации новозаветного провозвестия, в: Р. Бультман, Избранное: вера и понимание, М.: РОССПЭН, 2004, 305.

Неясно, для какой цели ученый использует в своей аргументации небесные светила: нигде в Евангелиях им не приписываются демонические свойства. Попытки объяснить евангельские чудеса при помощи ссылок на гипноз, внушение или оккультизм действительно несостоятельны: с этим нельзя не согласиться. Что же касается рассуждений о невозможности чудес при электрическом свете, то они могут быть убедительны только для тех, кто отвергает возможность чудес в принципе. Эти рассуждения отдают тем же наивным позитивизмом, что и слова Канта о «мудрых правительствах», не допускающих чудес.

Мало кто из современных исследователей Нового Завета решается на повторение идей Бульмана в тех же выражениях, в которых он их высказывал. Тем не менее влияние этих идей не изжито. На долгие десятилетия Бульман отравил западную новозаветную науку своими измышлениями и фантазиями, и многие ученые по-прежнему посвящают сотни страниц анализу и развитию его концепций вместо того, чтобы обращаться к самому евангельскому тексту в поисках ответов на вопросы, касающиеся жизни и учения Иисуса.

В отношении чудес Иисуса многие авторы предлагают подходы, отличные от бульмановских по языку, но сходные по содержанию²². Историчность чудес, говорят нам эти авторы, не обязательно ни принимать, ни отрицать. В рассказах о чудесах главное — их содержание, та весть, которую они несут.

²² См., в частности: G. Theissen, *The Miracle Stories of the Early Christian Tradition*, Philadelphia, 1974, 1–40.

Еще в конце XIX в. была выдвинута идея о том, что к рассказам о чудесах можно подходить так же, как к притчам — не потому, что они не имели место в действительности и не потому, что рассказ, изначально существовавший в качестве притчи, был ранней Церковью трансформирован в историческое повествование, а потому, что в Евангелиях рассказы о чудесах выполняют ту же функцию, что и притчи: служат указанием на искупление²³. Эта идея сегодня имеет немало сторонников среди исследователей Нового Завета. Один из них пишет: «Перед вызовом современного рационализма христианские мыслители часто признавали важность семиотического характера библейских чудес... Чудеса одновременно открывают и скрывают, служа знаками для верующих и отпугивая неверующих, точно так же, как притчи»²⁴.

«Метод анализа форм», экспонентом которого был Бульман, основывался на четком разделении различных форм или жанров, к которым принадлежат те или иные евангельские отрывки: притча и рассказ о чуде являются двумя такими формами, каждая из которых требует своего герменевтического подхода. Ряд современных исследователей считают, что функциональный критерий важнее формального: если рассказ о чуде выполняет в Евангелии ту же функцию, что и притча, то и интерпретировать его надо теми же методами. При таком взгляде, как утверждается, вопрос об историчности чудес отходит на второй план²⁵.

²³ A. B. Bruce, *The Miraculous Element in the Gospels*, London, 1886, 309.

²⁴ C. L. Blomberg, *New Testament Miracles and Higher Criticism: Climbing Up the Slippery Slope*, в: *Journal of the Evangelical Theological Society* 27/4, December 1984, 426–427.

²⁵ C. L. Blomberg, *The Miracles as Parables*, в: *Gospel Perspectives*, Vol. 6: *The Miracles of Jesus*, Sheffield, 1986, 327–328.

Описанный подход, однако, чреват опасностью аллегоризации и символизации описанных в Евангелии чудес Иисуса. Если эти чудеса не были реальными событиями, значит, мы имеем дело с фальсификацией, пусть даже и благонамеренной. Поэтому мнение о том, что, по крайней мере, в некоторых случаях «весь рассказ о чуде мог вырасти из драматизации изречения или притчи Иисуса»²⁶, должно быть отвергнуто.

Наиболее убедительным представляется подход тех ученых, которые не сомневаются в историчности чудес Иисуса, подчеркивая при этом, что в евангельских повествованиях рассказы о чудесах, как и притчи, выполняют определенную учительную функцию. Х. ван дер Лоос, автор детального исследования темы, настаивает на том, что евангельские рассказы о чудесах «исторически достоверны»²⁷. При этом он отмечает следующее.

«Иисус Христос явил Себя не только в том, что Он говорил, но и в том, что Он делал... И слово, и чудо являются функциями Царства Небесного, но каждое в своем роде, даже если кажутся тесно взаимосвязанными одно с другим. В обоих случаях Бог каким-то образом «Себя ведет», в обоих входит в контакт с человеком, нуждающимся в Нем физически или духовно... В обоих случаях Бог вместе с человеком «творит историю»... В то же время чудо как часть Божьего действия не может быть вмещено в прокрустово ложе обычной человеческой истории. Оно происходит поверх обычных явлений и вопреки известному порядку вещей»²⁸.

²⁶ J. P. Meier, *A Marginal Jew*, Vol. II, 647.

²⁷ H. van der. Loos, *The Miracles of Jesus*, Leiden, 1965, 699.

²⁸ H. van der. Loos, *The Miracles of Jesus*, 701—702.

Ученый приходит к заключению, что единственным средством, при помощи которого чудо может быть правильно интерпретировано, является вера. Чудеса Иисуса «не могут быть просто приняты к сведению, даже если это делается с симпатией. Они составляют жизненно важную часть Евангелий, которая не может быть просто отброшена». Своими чудесами Иисус открыл человечеству «новую реальность», которая может быть понята только через веру: «в этой реальности, вне и вопреки известным правилам порядка и закономерности в природе, Он провозгласил Свою свободу, силу и любовь как Сын и Господь, посланный Отцом»²⁹.

То, что Бультман называл «мифологической картиной мира» (даже не предложив при этом однозначного определения понятия «миф»³⁰), в действительности представляет собой религиозное мировоззрение, основанное на библейском Откровении. Оно предполагает существование не только Бога, но и ангелов и демонов, не только естественных феноменов, вписывающихся в рамки природных законов, но и сверхъестественных, выходящих за эти рамки. Именно это мировоззрение отражено на страницах Ветхого и Нового Заветов, и именно внутри него чудеса Иисуса приобретают ту достоверность, которую можно установить только при помощи религиозного опыта.

Критерии достоверности, применяемые по отношению к евангельским событиям современной наукой, могут быть убедительными только в качестве дополнений к этому опыту.

²⁹ Н. van der. Loos, *The Miracles of Jesus*, 706.

³⁰ С. В. Лёзов, *История и герменевтика в изучении Нового Завета*, в: С. В. Лёзов, *Попытка понимания*, М.: СПб., 1999, 544–545.

К числу таких критериев относятся: (1) многочисленность свидетельств в разных источниках (Матфей, Марк, Лука, Иоанн); (2) разнообразие литературных форм, в которых дошли рассказы о чудесах Иисуса (исцеления, изгнания бесов, чудеса, связанные с природой, воскрешения мертвых); (3) согласованность свидетельств (отсутствие внутренних противоречий в многочисленных сохранившихся свидетельствах). Наличие данных критериев в отношении чудес Иисуса исключает возможность того, что все эти свидетельства были просто сфабрикованы ранней Церковью³¹.

МИФ 3. ИИСУС КАК «БОЖЕСТВЕННЫЙ МУЖ»

Этот миф вытекает из предыдущего. Нежелание исследователей принять евангельские рассказы о чудесах как они есть привело к построению концепции «божественного мужа» (θεῖος ἀνήρ, или θεῖος ἄνθρωπος), при помощи которой многие ученые пытались найти приемлемые для них мотивы создания этих рассказов. Концепция основывалась на утверждении, что образ Иисуса как чудотворца был смоделирован авторами новозаветных писаний по образцу «божественных мужей» из греческой литературы. В частности, в научной литературе считается хорошим тоном сравнивать Иисуса с другим чудотворцем древности — Аполлоном Тианским (1–98 г. по Р. Х.), философом-неопифагорейцем, родившимся почти одновременно с Иисусом, но надолго пережившим Его³². Якобы при создании образа этого философа и других ему подобных была

³¹ J. P. Meier, *A Marginal Jew*, Vol. II, 619–625, 630.

применена типология, которая легла в основу новозаветного представления об Иисусе как чудотворце³³.

«Жизнь Аполлония Тианского», написанная Флавием Филостратом в III в., содержит описание девяти чудес, часть которых имеет некоторое внешнее сходство с чудесами, совершенными Иисусом. Так, например, в произведении описывается случай изгнания беса из одержимого юноши по просьбе его матери³⁴, напоминающий эпизод с исцелением дочери хананейки (Мф. 15:22–28; Мр. 7:25–30).

Сходство между евангельскими чудесами и чудесами, описанными в «Жизни Аполлония Тианского», заставило некоторых ученых предположить, что евангелисты могли испытать на себе влияние тех устных преданий, которые легли в основу этого памятника³⁵. Такое предположение, однако,

³² См., например: A. Puig i Tàrrach, *Jesus: A Biography*, Waco, 2011, 365, 371; J. P. Meier, *A Marginal Jew*, Vol. II, 576–581; T. Klutz, *The Exorcism Stories in Luke—Acts. A Sociostylistic Reading*, Cambridge, 2004, 121–125; P. J. Achtemeier, *Jesus and the Miracle Tradition*, Eugene, Oregon, 2008, 207; B. Blackburn, *Theios Anēr and the Markan Miracle Traditions*, Tübingen, 1991, 73–85; L. M. Jefferson, *Christ the Miracle Worker in Early Christian Art*, Minneapolis, 2014, 28–37.

³³ См., в частности: O. Weinreich, *Antikes Gottmenschentum*, в: *Neues Jahrbuch für Wissenschaft und Jugendbildung*, 2, 1926, 633–651; H. Leisegang, *Der Gottmensch als Archetypus*, в: *Eranos Jahrbuch* 18, 1950, 9–45; L. Beier, *ΘΕΙΟΣ ΑΝΗΡ*, Bd. I und II, Wien, 1935–1936; M. Dibelius, *From Tradition to Gospel*, New York, 1935; R. Bultmann, *The History of the Synoptic Tradition*, Oxford, 1963, 218–231. Фактическим повторением данной концепции является также: B. D. Ehrman, *How Jesus Became God. The Exaltation of a Jewish Preacher from Galilee*, New York, 2014, 11–45.

³⁴ Филострат. *Жизнь Аполлония Тианского* 3, 38; в: Флавий Филострат. *Жизнь Аполлония Тианского*. М., 1985, 68.

³⁵ G. Petzke, *Die Traditionen über Apollonius von Tyana und das Neue Testament*, Leiden, 1970, 68–72.

не подтверждается никакими источниками. Гораздо вероятнее обратное влияние: Филострат, живший в III в., вполне мог быть знаком с христианской литературой и заимствовать из нее фактуру, которая легла в основу его рассказов о «чудесах» Аполлония. Более того, при чтении жизнеописания Аполлония, особенно в тех эпизодах, где рассказывается о его «чудесах», нельзя отделаться от ощущения, что перед нами — пародия на евангельские повествования о чудесах Иисуса³⁶.

Именно так восприняли труд Филострата в христианской среде, о чем свидетельствует церковный историк IV в. Евсевий Кесарийский. По его сведениям, в эпоху гонений императора Диоклетиана римский чиновник Иерокл, бывший префектом Египта в 307–308 гг., в сочинении «К христианам» воспользовался указанным произведением Филострата для сравнения Иисуса Христа с Аполлонием. Сочинение Иерокла до нас не дошло, но сохранилось его опровержение, принадлежащее Евсевию. Последний на протяжении всего своего труда доказывает, что Аполлоний был колдуном, оперировавшим демонической энергией: «...Даже если допустить, что писатель говорит о чудесах правду, то из его же слов при этом явствует, что всякое из них совершалось при содействии беса»³⁷.

Интерес к фигуре Аполлония Тианского в современной новозаветной науке во многом связан с желанием найти

³⁶ В «чудесах» Аполлония ученые усматривают элементы фокусничества и обмана, а в его отношении к людям — признаки гордыни и самомнения. См.: С. А. Evans *Jesus and His Contemporaries, Comparative Studies*, Boston—Leiden, 2001, 249–250.

³⁷ Евсевий Памфил. Против Похвального слова, написанного Филостратом в честь Аполлония 35, в: *Flavii Philostrati opera*, ed. C. L. Kayser, Vol. 1, Leipzig, 1870, 398.

«научное» объяснение феномену чудес, занимающему столь значительное место в евангельской истории Иисуса. Ученые, исходившие из того, что между «историческим Иисусом» и временем написания Евангелий прошло несколько десятков лет, в течение которых Его жизнь постепенно обрастала мифологическими подробностями, изобрели теорию, согласно которой образ Иисуса в Евангелиях был смоделирован по образцу «божественных мужей», о которых говорилось в древнегреческой и древнеримской литературе.

Данная концепция, применяемая чаще всего к Евангелию от Марка, целиком соткана из натяжек. Не только жизнеописание Аполлония Тианского, но и все остальные литературные источники, в которых упоминаются «божественные мужи», созданы намного позднее, чем Евангелия. Герои этих литературных памятников были либо современниками Иисуса, либо жили после Него. Само словосочетание «божественный муж» нигде в Новом Завете не употребляется и является плодом творчества ученых. Последовательную литературную связь между Евангелиями и греческой литературой, несмотря на все предпринятые попытки, выявить не удалось. Даже предположение о том, что концепция «божественного мужа», якобы оказавшая влияние на развитие ранней христологии, повлияла на евангелистов не напрямую, а посредством эллинистического иудаизма (прежде всего, Филона Александрийского)³⁸, не придало гипотезе научную достоверность.

Кроме того, даже если отложить вопрос о датировке и культурном контексте тех или иных античных источников,

³⁸ F. Hahn, *The Titles of Jesus in Christology*, London, 1969, 11–13, 288–299.

остается очевидным, что ни в греческой, ни в римской, ни в позднейшей еврейской литературе мы не находим никаких реальных аналогов деятельности Иисуса. И даже если признать достоверными рассказы о чудесах, встречающиеся в этих литературных традициях, ни один из персонажей даже близко не подходит к Иисусу ни по количеству, ни по качеству совершенных чудес, знамений и исцелений.

Итак, единственное очевидное методологическое основание концепции «божественного мужа» — отрицание божественной природы Иисуса и реальности Его чудес. Именно эта исходная позиция привела к созданию мифа, за который с радостью ухватились как за якобы дающий возможность объяснить возникновение рассказов о чудесах Иисуса. Конечно, у концепции нашлись критики³⁹, и к настоящему моменту многие ученые воспринимают ее скептически⁴⁰ или отрицательно⁴¹. Тем не менее она продолжает оказывать влияние на исследования, посвященные чудесам Иисуса.

40

³⁹ См., в частности: V. Taylor, *The Formation of the Gospel Tradition*, 2nd ed., London, 1935, 119–141; A. Richardson, *The Miracle Stories in the Gospels*, London, 1941; W. Manson, *Jesus the Messiah*, London, 1943, 33–50.

⁴⁰ J. P. Meier, *A Marginal Jew*, Vol. II, 595–601.

⁴¹ B. Blackburn, *Theios Anēr and the Marcan Miracle Tradition*, 1–12, 263–266.

⁴² Содержательную критику этой теории на примере так называемой «Марковой общины» см. в: D. N. Petersen, *The Origins of Mark. The Marcan Community in Current Debate*, Leiden–Boston–Köln, 2000, 151–202.

⁴³ H. Conzelmann, *The Theology of St. Luke*, New York, 1961, 13.

МИФ 4. «МАТФЕЕВА ОБЩИНА»

Еще один научный миф связан с представлением о том, что Евангелия создавались для конкретной узкой аудитории, а именно для церковных общин, к которым принадлежали евангелисты. Сторонники этой точки зрения исходят из того, что конце I в. существовали изолированные иудео-христианские общины, подвергавшиеся гонениям со стороны язычников и переживавшие различные внутренние кризисы, связанные с конфликтами между новообращенными из язычества и иудаизма. Внутри таких общин якобы и появились Евангелия, ставившие целью укрепить в вере членов этих общин, утешить их в гонениях от «внешних», снизить уровень внутренней конфликтности⁴². Каждая община, согласно этой точке зрения, «проецировала свои проблемы и вопросы на рассказы о жизни Иисуса»⁴³: в свете этих проблем и вопросов и следует воспринимать евангельский текст.

Каким образом данная концепция применяется на практике? Сначала на основе текста того или иного Евангелия делаются выводы об основных характеристиках гипотетических общин, в которых оно создавалось, а затем этот же текст рассматривается в свете сделанных выводов. Так, например, «Матфеева община» (или «школа»⁴⁴) представляется как разделенная, разрываема внутренними противоречиями и скандалами: для нее гипотетический автор (некое лицо, условно обозначаемое именем «Матфей») пишет серию нравственных увещаний, вкладывая их в уста Иисуса⁴⁵.

⁴⁴ См., напр.: K. Stendahl, *The School of Matthew and Its Use of the Old Testament*, Uppsala, 1954, 20–29 (автор представляет Евангелие от Матфея как «учебник» для «Матфеевой школы»).

⁴⁵ W. G. Thompson, *Matthew's Advice to a Divided Community*. Mt. 17:22–18:35, Rome, 1970, 258–264.

Будучи изначально иудео-христианской, «Матфеева община» лишь недавно отделилась от синагоги⁴⁶. Со временем эта «мессианская иудейская община»⁴⁷ становилась все более открытой для язычников. Этим якобы объясняется наличие в Евангелии от Матфея таких кажущихся взаимоисключающими речений, как заповедь Иисуса не ходить на путь к язычникам (Мф. 10:5) и Его же заповедь крестить «все народы» (Мф. 28:19)⁴⁸.

Это представление не изжито и сегодня. Один из недавних примеров — книга американских исследователей Ч. Карлстона и К. Эванса «От синагоги к еkkлeсии. Матфеева община на перепутье», увидевшая свет в 2014 г. В этом труде два заслуженных специалиста по Новому Завету пересказывают гипотезы относительно Матфеевой общины, прочно утвердившиеся в новозаветной науке XX в. Нагорная проповедь, которой посвящен весомый раздел книги⁴⁹, представлена как продукт богословского творчества Матфея, построенный на существенно расширенном материале из источника Q, к которому добавлен материал, принадлежащий руке евангелиста⁵⁰. По мнению ученых, хотя Бла-

⁴⁶ W. Carter, *Matthew. Storyteller, Interpreter, Evangelist*, Peabody, Massachusetts, 2004, 71.

⁴⁷ C. Deutsch, *Hidden Wisdom and the Easy Yoke*, Sheffield, 1987, 17.

⁴⁸ J. P. Meier, *The Vision of Matthew: Christ, Church, and Morality in the First Gospel*, Eugene, Oregon, 2004, 6–15; J. P. Meier, *Matthew*, Collegeville, Minnesota, 1990, XI–XII. Похожую картину рисует У. Луц, считающий, что «Евангелие от Матфея родилось в иудейско-христианской общине, которая становилась более открытой к христианской Церкви из язычников в период после 70-го года». См.: U. Luz, *Matthew 1–7: A Commentary*. Minneapolis, 1989, 7–13.

⁴⁹ Ch. E. Carlston, C. A. Evans, *From Synagogue to Ecclesia. Matthew's Community at the Crossroads*, Tübingen, 2014, 186–244.

женства (Мф. 5:3–12), антитезы (Мф. 5:21–47) и Молитва Господня (Мф. 6:9–13) не исчерпывают содержание или значение Нагорной проповеди, они «существенным образом отражают пастырские озабоченности Матфея»⁵¹. Вся дискуссия вращается вокруг богословского видения «Матфея»: изложение материала построено таким образом, что фигура Иисуса даже не просматривается в качестве возможного источника его богословских воззрений. Очевидно, ученые исходят из той же методологической предпосылки, согласно которой между «историческим Иисусом» и «Матфеем» прошло столько времени, что от первоначального «Евангелия Иисуса» у Матфея почти ничего не осталось.

Такой подход я считаю ошибочным и порочным по целому ряду причин.

Во-первых, он подрывает доверие к Евангелиям как историческим источникам, содержащим достоверные сведения о том, что делал и чему учил Иисус, поскольку превращает Иисуса в литературный персонаж, созданный тем или иным автором для конкретных пастырских нужд.

Во-вторых, он недооценивает роль межцерковной коммуникации. В эпоху, когда создавались Евангелия, церковные общины находились в постоянном и тесном общении⁵². Между церквами уже в I в. существовало то, что современный ученый остроумно назвал «священным интернетом»⁵³ —

⁵⁰ Ch. E. Carlston, C. A. Evans, *From Synagogue to Ecclesia*, 104–106 (и мн. др.).

⁵¹ Ch. E. Carlston, C. A. Evans, A. From Synagogue to Ecclesia, 192.

⁵² R. Bauckham, *For Whom Were the Gospels Written? v: The Gospels for All Christians. Rethinking the Gospel Audiences*; ed. by R. Bauckham, Grand Rapids—Cambridge, 1998, 45–46.

⁵³ M. Thompson, *The Holy Internet*, в: *The Gospels for All Christians. Rethinking the Gospel Audiences*; ed. by R. Bauckham. Grand Rapids—Cambridge, 1998, 49.

широкая коммуникационная сеть, позволявшая быстро и регулярно обмениваться информацией самого разного рода. В этой ситуации трудно представить себе автора, который писал бы текст такого масштаба, как любое из четырех Евангелий, исходя из узких нужд своей общины и не имея при этом в виду потенциального читателя из других общин (не говоря уже о будущих поколениях читателей). Евангелие от Матфея нельзя сравнивать с посланиями апостола Павла, адресованными конкретным общинам (Римлянам, Коринфянам, Галатам, Ефесянам и т. д.): оно, несомненно, предполагает более широкий круг читателей⁵⁴.

В-третьих, этот подход основывается на упоминавшейся выше парадигме «литературного мышления», согласно которой весь процесс создания Евангелий происходил в кабинетной обстановке и сводился к написанию текстов и их редактированию. Данная парадигма не учитывает особенности устной традиции, внутри которой Евангелия или их прототипы — отдельные сюжеты из жизни Иисуса и Его изречения — существовали на протяжении, по-видимому, достаточно долгого времени. Чтобы показать, насколько произвольны попытки воссоздать картину «Матфеевой общины» на основании отдельных деталей евангельского текста, приведем две реконструкции, основанные лишь на трех стихах Евангелия от Матфея: на восьмой и девятой заповедях Блаженства. Первая реконструкция принадлежит Г. Штрекеру, автору известного комментария на Нагорную проповедь. Исследователь утверждает, что Восьмая заповедь Блаженства, «полностью сочинена Матфеем... В этом стихе

⁵⁴ G. N. Stanton, *A Gospel for a New People. Studies in Matthew*, Edinburgh, 1992, 50–51.

ситуация матфеевской общины становится очевидной. Община претерпевает гонения... Матфей пишет на языческой территории, его община состоит преимущественно из бывших язычников. Гонения, соответственно, тоже проистекают не от иудеев, а от язычников»⁵⁵. Вторая реконструкция принадлежит Х. Бетцу. По его мнению, община, к которой обращена Нагорная проповедь, это «несомненно, иудейско-христианское меньшинство в беде...»⁵⁶. Мы видим, что этнический состав «Матфеевой общины» реконструируется этими исследователями прямо противоположным образом. В первом случае это языкохристианская община, претерпевающая гонения от язычников; во втором — это еврейская община, испытывающая кризис в условиях противостояния «магистральному» раввинистическому иудаизму. Помимо того, что данное противоречие само по себе бросает тень на методы, использованные исследователями, следует отметить, что мысль о терпении скорбей за Христа не является специфически «Матфеевой»: слова Иисуса «кто постыдится Меня и Моих слов в роде сем прелюбодейном и грешном...» (Мк. 8:38) тоже подразумевают как минимум непонимание со стороны общества; в том или ином варианте они есть у всех трех синоптиков (ср. Мф. 10:33; Лк. 9:26).

Что же касается приведенных в Евангелии от Матфея изречений, кажущихся взаимоисключающими, то более подробный анализ показывает, что они вполне могут восприниматься как взаимодополняющие: их наличие в прямой речи Иисуса вовсе не означает, что одно из них аутентично,

⁵⁵ G. Strecker, *The Sermon on the Mount. An Exegetical Commentary*, Edinburgh, 1988, 43–44.

⁵⁶ H. D. Betz, *Essays on the Sermon on the Mount*, Philadelphia, 1985, 21.

а другое нет. Обратимся к двум упомянутым выше повелениям Иисуса относительно проповеди язычникам. Одно было дано на начальном этапе служения Иисуса, когда Он открыл Себя народу Израиля как Мессия, исполнивший ветхозаветные обетования; другое же было дано при завершении Его служения. Оба этих повеления находят подтверждение в других Евангелиях, которые, согласно самой же научной догме, никак не были связаны напрямую с «Матфеевой общиной». Заповедь «не ходить на путь к язычникам» (Мф. 10:5) имеет параллель в эпизоде о сиропфиникиянке у Марка (Мк. 7:25–30). Независимо от того, представляет ли похожий эпизод у Матфея (Мф. 15:22–28) заимствование у Марка, ясно, что описанное у Марка (Мк. 7:27) нежелание Иисуса вступать в общение с язычниками не имеет никакого отношения к потребностям гипотетической Матфеевой общины. Заповедь «научить все народы» (Мф. 28:19) имеет параллель в прощальной беседе Иисуса с учениками, приведенной в книге Деяний святых апостолов: «...будете Мне свидетелями в Иерусалиме и Самарии и даже до края земли» (Деян. 1:8). Таким образом, видеть в Мф. 10:5 и Мф. 28:19 отражение меняющихся настроений в «Матфеевой общине» нет совершенно никакой необходимости.

НОВОЗАВЕТНАЯ НАУКА НА РАСПУТЬЕ

Можно было бы привести множество примеров других догм и мифов, кочующих из одного исследования в другое. Эти мифы родились в ходе научного поиска, но поскольку сам поиск был в значительной степени мотивирован заранее сформулированными идеологическим установками, он не мог привести к стабильным и убедительным результатам. Отказавшись поверить в Иисуса, каким Его представляют

Евангелия и каким на протяжении веков Его проповедовала Церковь, многие ученые предпочитают верить в созданные ими самими и их коллегами мифы, превратив их в догмы. Жизнь и учение Иисуса рассматривается исходя из некоей философской установки или идеологической предпосылки: вначале определяется исходный принцип, а затем этот принцип применяется к тексту для достижения искомого результата. Если тот или иной новозаветный текст не укладывается в рамки заданного принципа, он уже по этой причине может быть объявлен неаутентичным.

Достаточно вспомнить результаты небезызвестного «Семинара по Иисусу» (Jesus Seminar): из 176 евангельских событий только 10 были объявлены достоверными и 19 — вероятными. При этом решение о подлинности того или иного отрывка выносилось голосованием, в котором принимали участие не только ученые, но и заинтересованные любители. Можете ли вы представить себе, например, семинар по медицине, который объединил бы людей, заведомо не доверяющих медицине, и в который, наряду с дипломированными медиками, входили бы разного рода любители, путем голосования выносящие вердикт относительно тех или иных лекарственных препаратов или методов лечения? Наука не должна превращаться в шарлатанство. Тем не менее, взгляды шарлатанов в области новозаветной науки продолжают оказывать свое тлетворное воздействие на широкую публику, подрывая доверие к Евангелиям как историческому источнику.

Всех авторов, занимавшихся поиском «исторического Иисуса» в XIX–XX вв. исходя из вышеизложенных предпосылок, объединяла презумпция недоверия к церковной интерпретации Евангелия, желание отойти от нее как можно дальше. При этом забывали, что именно в Церкви

происходил процесс работы над составлением рассказов о жизни и учении Иисуса, отбора Евангелий и придания им канонического статуса с параллельным отвержением текстов неканонических и еретических. Именно Церковь была той лабораторией, в которой с самого начала — сперва в виде устного предания, а потом и в форме письменного текста — обрела свое бытование евангельская история. Причем интерпретация событий из жизни Иисуса и Его поучений возникла практически одновременно с их описанием.

Презумпция недоверия к самому Евангелию как историческому источнику — еще одна характерная черта многих искателей «исторического Иисуса». В этом они радикально расходились с традиционным христианством.

«Христиане утверждают, что в Евангелиях мы имеем дело с изображением реального Иисуса... Однако все меняется, когда историк начинает подозревать, что евангельские тексты скрывают от нас реального Иисуса: в лучшем случае — поскольку рассматривают его в свете веры первых христиан, в худшем — потому что по большей части выдумывают собственного Иисуса, ориентируясь на потребности и интересы различных общин древней церкви. В этом случае выражение «исторический Иисус» уже означает не Иисуса Евангелий, но якобы реального Иисуса, заслоненного от нас Евангелиями, того Иисуса, которого должен открыть историк, подвергнув Евангелия безжалостному объективному (или претендующему на объективность) анализу... Естественно, в результате таких трудов возникает не один, а множество исторических Иисусов»⁵⁷.

⁵⁷ Р. Бокэм, Иисус глазами очевидцев. Первые дни христианства: живые голоса свидетелей, М., 2011, 23.

Результатом работы многочисленных ученых и псевдоученых, объединенных идеей вычленения исторического зерна из недостоверных в целом евангельских повествований, стало то, что они «сконструировали некоего исторического Иисуса, отражающего (и тем самым оправдывающего) их собственные богословские и философские взгляды. Одним словом, они создали Иисуса по своему образу и подобию»⁵⁸. В качестве примера, как далеко можно зайти в поиске Иисуса за пределами не только церковной традиции, но и самого евангельского текста, приведу творчество влиятельного американского библеиста, бывшего католического священника Дж. Д. Кроссана, который объявил Христа не кем иным, как странствующим киником.

Отправной точкой для рассуждений Кроссана служат его представления о социальной ситуации в Галилее начала новой эры. Его исследование претендует на использование археологических данных, однако на деле гораздо большее значение для него имеют почерпнутые у социологов модели устройства средиземноморского общества, под которые археологические данные просто подгоняются⁵⁹. Опираясь на эти модели, а также интерпретируя косвенные свидетельства письменных источников, Кроссан делает вывод о разрушении традиционного уклада галилейского крестьянства: усиливалось социальное расслоение между городом и деревней, крестьяне лишались своих земель, росло ощущение того, что народ лишается главного обетования Торы — возможности жить

⁵⁸ Д. Ауни, Новый Завет и его литературное окружение, СПб, 2000, 17.

⁵⁹ К. В. Неклюдов, Галилейский контекст проповеди Иисуса Христа: Проблемы, сформулированные библеистикой XIX—XX вв., и их решения в свете современной археологии: Дисс. к. б. н. М., 2015, 78.

на данной Богом земле. В этих условиях, по мнению Кросса-на, в Галилее активизировались различные социальные движения — от открытых антиримских выступлений до религиозных и околорелигиозных течений⁶⁰. К их числу Кроссан относит и движение Иисуса и Его последователей.

В таком виде концепция Кроссана ненамного отличается от идей, высказывавшихся еще век назад марксистскими авторами. Так, К. Каутский в книге «Происхождение христианства» рассматривал последнее как пролетарское движение в Римской империи⁶¹. Попытки интерпретировать учение Иисуса преимущественно в социальных категориях не прекращались на протяжении всего XX в. Кроссан, однако, не ограничивается социальной интерпретацией и идет дальше по пути создания «сенсационной» биографии Иисуса. Он реанимирует уже устаревшее представление о Галилее как о полуязыческой области с сильным эллинистическим влиянием⁶² и вслед за Ф. Даунингом⁶³ и Б. Мэком⁶⁴ утверждает, что проповедь Иисуса имеет много общего с философией киников. При этом под «проповедью Иисуса» понимается отнюдь не евангельское свидетельство

- ⁶⁰ J. D. Crossan, *Context and Text in Historical Jesus Methodology*, в: *Handbook for the Study of the Historical Jesus*, Vol. 1: *How to Study the Historical Jesus*; ed. T. Holmén, Stanley E. Porter, Leiden; Boston, 2011, 164.
- ⁶¹ К. Каутский, *Происхождение христианства*. М., 1990, 308.
- ⁶² Подробный анализ этой проблемы см. в работе: К. В. Неклюдов, *Галилейский контекст проповеди Иисуса Христа*.
- ⁶³ F. G. Downing, *Cynics and Christians*, в: *New Testament Studies*, 1984, Vol. 30, 584–593.
- ⁶⁴ B. L. Mack, *A Myth of Innocence: Mark and Christian Origins*, Philadelphia, 1988; B. L. Mack, *The Lost Gospel*; B. L. Mack, *Q and a Cynik-Like Jesus*, в: *Whose Historical Jesus?* ed. W. E. Arnal, Waterloo, 1997, 25–36.

и даже не источник Q, а «ранний слой» этого источника, постулируемый Дж. Клоппенборгом⁶⁵. По мнению Кроссана, Иисус был странствующим проповедником, выступавшим за социальную справедливость и возвращение к ветхозаветному представлению об обетованной земле, данной Богом Его народу, и при этом провозглашавший кинический идеал нестяжательной жизни.

Таким образом, на основании одного допущения (существование источника Q) делается другое допущение (наличие в Q нескольких слоев), на основании которого, в свою очередь, делается третье — о связи раннего слоя Q и философии кинизма. Для обоснования этого тезиса привлекается четвертое допущение — об эллинистическом влиянии в Галилее. И венчает всю эту пирамиду допущений фантастический образ Иисуса-революционера и народного философа-киника. Может ли «знание», имеющее такие основание, называться научным?

Стремление найти новые, оригинальные подходы к старой проблеме «исторического Иисуса» привело в последние десятилетия к появлению теорий, согласно которым Иисус был странствующим иудейским раввином⁶⁶, революционером⁶⁷, апокалиптическим пророком⁶⁸. Каждая подобного рода

⁶⁵ К. В. Неклюдов, Галилейский контекст проповеди Иисуса Христа, 75.

⁶⁶ Таким Он представлен в трудах иудейского исследователя венгерского происхождения Г. Вермеша, пользующихся большим спросом и многократно переизданных на Западе (G. Vermes, *The Changing Faces of Jesus*. London, 2001, 222–262; G. Vermes, *The Authentic Gospel of Jesus*, Oxford, 2003, 398–417).

⁶⁷ J. D. Crossan, *The Historical Jesus. The Life of a Mediterranean Jewish Peasant*, New York, 1991, 421–422.

⁶⁸ Таким Иисуса представляет влиятельный библиист, по убеждениям агностик, Б. Эрман (B. Ehrman, *Jesus. Apocalyptic Prophet of the New Millennium*, Oxford, 2001, 125–139).

теория основывается либо на тенденциозном прочтении канонических источников, либо на чрезмерном увлечении неканоническими, либо на иных ошибочных методологических предпосылках, уводящих читателя все дальше от реального Иисуса, каким Он раскрывается на страницах Евангелий.

«Современные ученые и писатели в бесконечных поисках чего-то нового и сенсационного, стремясь подкрепить свои смелые теории хоть какими-нибудь доказательствами, искажают новозаветные Евангелия или пренебрегают ими, что уже привело к фабрикация целой армии псевдо-Иисусов. К таким результатам приводит множество факторов, а именно: 1) неуместная вера и необоснованные подозрения; 2) неверные отправные точки и чрезмерно суровые критические методы; 3) сомнительные поздние тексты; 4) обращения к контексту, чуждому реальной обстановке, в которой жил и действовал Иисус; 5) анализ изречений в отрыве от всякого контекста; 6) отказ принимать во внимание сотворенные Иисусом чудеса; 7) использование сочинений Иосифа Флавия и других поздне-античных источников в сомнительных целях; 8) анахронизмы или преувеличения; и наконец 9) историческое жульничество и изготовление подделок. Короче говоря, едва ли не все искажения, какие можно себе вообразить. Некоторые авторы в одной книге умудряются наступить почти на все эти грабли»⁶⁹.

Из поля зрения исследователей благодаря разного рода фантастическим научным концепциям исчезает самое главное — евангельский текст как единое связное повествование. Исчезает образ Христа как Автора тех изречений, про-

⁶⁹ К. Эванс, Сфабрикованный Иисус. Как современные исследователи искажают Евангелия, М., 2009, 20.

поведей и притч, которые Ему приписывают евангелисты. Утопая в догадках относительно причин возникновения того или иного рассказа, фразы или слова, многие ученые принципиально отказываются верить в простое и безыскусное евангельское свидетельство, целостный взгляд на которое бережно сохраняется в церковной традиции.

К концу XX в. стало очевидно, что поиск «исторического Иисуса», продолжавшийся более двухсот лет, потерпел фиаско, и многие стали скептически относиться к самой возможности воссоздания биографии Иисуса⁷⁰. Тем не менее предпринимаются все новые и новые попытки реанимировать этот процесс. Каждый год на полках книжных магазинов появляются очередные «революционные биографии» Иисуса, авторы которых делают фантастические открытия, основанные не столько на новых научных данных, сколько на своих личных интересах, вкусах, симпатиях или антипатиях.

В настоящий момент научное сообщество приступило к радикальному пересмотру взглядов на евангельский текст, господствовавших в литературе по Новому Завету XX в. В трудах целого ряда теологов наблюдается не просто отход от крайностей рационализма, но и обращение к традиции Церкви как значимому с научной точки зрения источнику для интерпретации жизни и учения Иисуса. «Новый взгляд на Иисуса», пропагандируемый, в частности, Дж. Данном, отвергает противопоставление между «историческим Иисусом» и «Христом веры», доминировавшее в научной литературе XX в.⁷¹, а также многие гипотезы, касающиеся предполагаемых первоисточников Евангелий. Пересмотру

⁷⁰ Д. Ауни, Новый Завет и его литературное окружение, 17.

⁷¹ См.: Джеймс Данн, Новый взгляд на Иисуса, 14–24.

подвергается и казавшаяся до недавнего времени незыблемой «теория двух источников». Наконец, датировку синоптических Евангелий ученые начали сдвигать назад — к 50-м и даже 40-м годам I в.⁷²

В настоящее время новозаветная наука стоит перед выбором, от которого во многом зависит ее будущее. Это выбор между двумя традициями: одна из них восходит к ученикам Иисуса, другая, при всех ее вариациях, — к либеральным теологам XIX в. Первая имеет основание в словах Самого Иисуса; единственное основание второй — нежелание принимать первую. И, как бы ни хотелось исследователям быть свободными от традиции, они не могут остаться в стороне от этого выбора. Любая попытка построить «альтернативный» образ исторического Иисуса неизбежно потребует обращения к одному из «научных» мифов, чтобы заполнить пустоту, оставшуюся после удаления из Евангельского свидетельства тех элементов, которые неуютны исследователю.

Задавая вопрос: «Способна ли реконструкция исторического Иисуса за пределами Евангелий... заменить Евангелия в качестве нашего пути к познанию Иисуса?», Р. Бокэм обращается к читателю с такими программными словами:

«Нельзя сказать, что историческое исследование Иисуса и Евангелий недопустимо или что оно не способно помочь нам лучше понять Иисуса... Сомнительно другое: способно ли воссоздание какого-то иного Иисуса, нежели Иисус Евангелий... открыть для нас реальность того Иисуса, о котором, как утверждают христианская вера и богословие, рассказывают нам Евангелия? По сравнению с евангельским, любой Иисус, воссозданный в процессе исторического

⁷² См., например: A. J. Köstenberger, L. Scott Kellum, Ch. L. Quarles, *The Cradle, the Cross, and the Crown. An Introduction to the New Testament*, Nashville, Tennessee, 2009, 187, 234, 264.

поиска, для христианской веры и богословия неминуемо будет выглядеть «усеченным». Отсюда дилемма, которую ставит поиск исторического Иисуса перед христианским богословием. Стоит ли историкам и богословам вступать в спор на этом перекрестке, на очной ставке христианской веры и истории? Не следует ли верующим держаться за Евангелия, оставив историкам конструировать своего исторического Иисуса на основе лишь тех фактов, что они могут проверить критически-историческими методами? Я вижу впереди иной и лучший путь — путь, который позволит истории и богословию не сражаться из-за исторического Иисуса, а протянуть друг другу руку и работать вместе»⁷³.

Думается, именно за таким подходом к Новому Завету есть будущее. Пришло время отказаться от мифов — таких, как источник Q или тезис о благочестивой фантазии евангелистов, якобы домысливавших и дописывавших слова Иисуса в интересах своих общин. Фундаментом для новозаветных исследователей должен вновь стать текст Евангелия в его целокупности, который надо исследовать как в его историческом контексте, так и с богословской точки зрения. Еще одна важная задача — интерпретация слов Иисуса в контексте предания основанной Им Церкви. При этом мы не должны игнорировать результаты современного научного поиска, однако к ним надо подходить критически, отсеивая зерна от плевел.

Надеюсь, что мой призыв к демифологизации новозаветной науки будет услышан. Выражаю уверенность в том, что пересмотр методологии исследований в сфере новозаветной библеистики с целью освободить ее от произвола не замедлит дать свои результаты.

⁷³ Р. Бокэм, Иисус глазами очевидцев, 24–25.

Карл Холлэдей

ОБЗОР ПЛЕНАРНОЙ ДИСКУССИИ

Одной из особенностей этого симпозиума была готовность митрополита Илариона не только принять нас здесь, но и выступить со вступительным пленарным докладом («Демифологизация» новозаветной науки). Его обзор некоторых направлений современной новозаветной библеистики выявил весьма острые и дискуссионные проблемы. При этом, во-первых, этот обзор дал возможность участникам симпозиума увидеть те принципы интерпретации, в которых укоренены современные течения православной библеистики. Во-вторых, обзор выявил вопросы, по которым православные ученые и представители западной науки расходятся во мнениях. Это дало толчок последующей оживленной дискуссии, в которой приняли участие и митрополит Иларион, и другие участники встречи.

Первоначальный формат симпозиума не предусматривал специальных круглых столов или сессий для такой дискуссии, но участники были рады, когда митрополит Иларион предложил провести еще одно пленарное заседание в последний день симпозиума и обсудить вопросы, поднятые его вступительным докладом. Представителями Восточноевропейского комитета Общества новозаветных исследований было принято решение, что трое западных участников дадут краткий ответ на вопросы, поднятые в докладе митрополита Илариона. Также было решено, что я как президент

Общества новозаветных исследований буду председательствовать на этом пленарном заседании.

В качестве респондентов согласились выступить трое ученых, представляющих разные географические, социально-культурные и институциональные контексты: Уильям Лоудер, заслуженный профессор Нового Завета (Университет имени Мердока, Западная Австралия), секретарь SNTS по международным инициативам; Фрэнсис Уотсон, профессор Даремского университета (Великобритания), главный редактор журнала *New Testament Studies*; Джоэл Маркус, профессор Университета имени Дьюка (США).

Поскольку ответы наших коллег опубликованы ниже, нет необходимости описывать их подходы. Отмечу лишь следующее. В тщательно подготовленных и нюансированных комментариях каждый из них по-своему подчеркивал колоссальную важность и незаменимость критической библейской экзегезы, особенно с учетом современных (пусть и очень разных) контекстов, в которых мы живем. Они затронули некоторые герменевтические аспекты новозаветной экзегезы, а также церковные и пасторские проблемы, с которыми сталкивались в своей жизни, и соотнесли некоторые из ключевых забот митрополита Илариона со своей научной деятельностью.

Отвечая на их выступления, митрополит Иларион снова подчеркнул свою позицию: исследователям Нового Завета следует быть открытыми для разных способов прочтения библейского текста; при этом и православным, и западным библеистам есть чему поучиться друг у друга. Он отметил, что не собирался обличать критическую библейскую науку как таковую. В своем докладе он лишь сознательно заострил некоторые проблемы с целью поставить критические

вопросы по поводу тех научных теорий, которые, на его взгляд, незаслуженно приобрели статус догмы. Он выразил беспокойство, что теории, подобные теории источника Q, неизбежно приводят к тому, что слишком многие учения Иисуса и различия в словах Иисуса приписываются творчеству евангелистов, а не самому историческому Иисусу. Между тем Иисус мог просто формулировать свое учение по-разному в разное время и перед разными аудиториями. С точки зрения митрополита Илариона, атрибуция слов и речений Иисуса евангелистам ставит серьезные вопросы о природе Нового Завета как Священного Писания. И при всей своей значимости современная критическая наука не имеет авторитета, сопоставимого с церковным преданием, — живым, непрерывным, восходящим к самим Евангелиям и изображенному в них Иисусу.

В то же время митрополит Иларион подтвердил свои суждения о значении критической библеистики в православном богословии. Он выдвинул практическую инициативу: проводить регулярные встречи, на которых православные и западные ученые могли бы обмениваться научным опытом и вести диалог, — и так постепенно охватить весь новозаветный корпус, начиная с Евангелия от Матфея.

После этих докладов и ответов на вопросы к дискуссии подключились другие участники симпозиума. Свои мнения высказали представители разных стран и приверженцы разных традиций, ощущалось стремление к смелому и плодотворному диалогу. Некоторые участники подчеркивали необходимость того, чтобы выводы критической библеистики стали более известны широким массам. Как православные, так и западные участники выразили надежду, что на смену

настороженности и полемике придет сближение между критическими исследованиями и церковной традицией.

По мнению митрополита Илариона, новозаветная библистика находится сейчас на распутье. Как и профессор Лоудер, профессор Ричард Берридж, декан Королевского колледжа Лондона, высказал озабоченность этой метафорой, заметив, что она предполагает возможность выбора лишь одного пути, тогда как для серьезных научных работ необходим широкий кругозор. Этот тезис был с одобрением принят митрополитом Иларионом.

Отец Василий Михок полностью поддержал идею регулярных встреч между учеными Востока и Запада, но разделил опасения митрополита Илариона: для православных Иисус есть Богочеловек; невозможно отделить Иисуса от Христа, как часто бывает у представителей критической библистики.

Заведующий кафедрой библистики Общецерковной аспирантуры и докторантуры Михаил Селезнёв отметил, что герменевтический подход к богодухновенности канонических Евангелий, очерченный профессором Маркусом, удивительно напоминает православный подход к определенным элементам византийской православной традиции. Православные верующие знают, что Символ веры не содержит подлинных слов Иисуса, а изображения на иконах условны. Тем не менее, Символ веры богодухновенен, а иконы священные. Не стоит ли нам задуматься о том, что и «конфликт» между новозаветной наукой и христианской верой может быть решен в том же русле?

Все согласились, что дискуссия оказалась плодотворной и выявила темы для дальнейшего диалога. Атмосфера открытости позволила участникам сформулировать различия

в точках зрения и богословских ракурсах — подчас довольно резкие, — одновременно утверждая и уважение к критической науке, и ее непреходящую ценность для церковного обновления и культурного развития.

Ниже опубликованы *основные выступления в ходе дискуссии*:

- Уильяма Лоудера;
 - Фрэнсиса Уотсона;
 - Джоэла Маркуса
- и ответ митрополита Илариона.

Ваше Высокопреосвященство, для меня было честью предложение ответить на Ваш доклад.

Вы обращались не только к Седьмому совместному симпозиуму восточноевропейских и западных исследователей Нового Завета в Москве, но, по сути, ко всему миру новозаветной библеистики.

Мир новозаветных исследований широк и многообразен. Это ученые далеко не только из Европы (Восточной и Западной) или Северной Америки. Сейчас к ним присоединились исследователи из Азии, Африки, Латинской Америки и Тихоокеанского региона. И как показала наша встреча, многообразие Востока и Запада опровергает ходячие стереотипы. Ваша инициатива выводит нас за их пределы.

Большинство из нас занимаются дисциплиной на двух уровнях. Мы изучаем Новый Завет в его древнем контексте, но также соприкасаемся с ним через богослужение и проповедь, чтобы его весть доходила до современного человека. Мы — носители традиции и пытаемся относиться к этой роли серьезно. И серьезно думаем о проблеме дистанции и близости. Как ни парадоксально, некоторые вещи можно увидеть ясно лишь на расстоянии — и тогда они откроются в новом свете. Расстояние создает близость, а близость укрепляет веру.

Все мы знаем, что реакция верующих на науку бывает разной. У некоторых вера порождает страх и желание строить стены. Сама попытка задавать вопросы, открыться многоцветью и неоднозначности истории рассматривается

как угроза вере. Другим, напротив, вера внушает смелость задавать вопросы, смотреть в лицо неизвестному и неопределенному — именно потому, что Бог рядом. Бог рядом, когда мы не знаем, что думать, когда мы задаем вопросы и учимся.

Новозаветная наука в своем лучшем проявлении учит смирению: подходя с благоговением, почтением и уважением к священным текстам, мы также осознаем наши ограничения. Эти тексты написаны очень давно, почти две тысячи лет назад, людьми совсем иной культуры. И мы не должны делать вид, что мы знаем больше, чем мы знаем. Нужно держать ум открытым и стараться больше узнать о мире, в котором создавались эти тексты, об их языке, их культуре, их вере. Именно тогда произойдет подлинная встреча с ними. Тогда они станут по-настоящему нам близки.

Но коротких путей в исторической науке нет. Их не дают догмы тех, кто не хочет признавать свои ограничения, но лишь утверждает свое мнение. Поэтому мы нужны друг другу. И нужно сообщество исследователей Нового Завета — ибо у всех нас есть свои белые пятна. Нам подобает признавать в диалоге друг с другом наши ограничения, смиренно ценя и уважая вклад друг друга.

Ваше Высокопреосвященство, Вы говорили о новозаветной библеистике на распутье. Я не узнаю новозаветную библеистику в Вашем описании. Но мифы, которые Вы хотели оспорить, узнаваемы. И хотя я не согласен с некоторыми Вашими взглядами на историю, с гораздо большим числом вещей мне хотелось согласиться. А список сомнительных мифов можно еще расширить.

Но позвольте мне иначе взглянуть на метафору перекрестка. Да, мы на распутье. Но именно на распутье мож-

но изучить и оспорить мифы, призвать друг друга отличать факты от гипотез, избавиться от горделивой претензии на то, что ты знаешь больше, чем знаешь. Перекресток — место опасное. Однако у нас есть «светофоры», которые позволяют обуздывать «лихачей» и наводят порядок. Открытость — это знак не столько слабости, сколько силы: силы действовать уверенно и открыто, бескомпромиссно дорожа истиной и желая сохранить смысл и духовность, источником которых Новый Завет служил веками.

Любовь к истине и жажда веры и привели нас сюда. Нас объединяют и новозаветные тексты. Слишком часто аргументы об авторитете Писания, которые звучат слева и справа, далеки от Писания. Но я всегда призываю студентов в первую очередь заниматься самими текстами и лишь затем глубоко изучать комментарии, будь то святоотеческие или современные научные. И когда они изучают рассказы о Страстях, Крещении, Преображении или Тайной Вечере Иисуса, они сами видят и удивительные общие черты между Евангелиями, и следы ревизии и редактуры, которые, видимо, имели место в ходе передачи преданий об Иисусе в I в. Кстати, такие редакторские вмешательства легче видеть из сравнения повествовательных отрывков, а не, скажем, заповедей блаженства, хотя последние, наверное, все же восходят к общей традиции, а не к двум разным проповедям Иисуса.

Новозаветная библеистика пытается разобраться в сложных перипетиях истории и послужить Церкви. И тут мы нужны друг другу. Ведь наша вера основана на событиях, которые произошли в истории. И нас не может удовлетворить уход от истории, который подчас бывает у сторонников строго синхронического подхода или у тех, кто бежит от

сложных исторических вопросов в такие безопасные, хотя и важные, области, как лингвистика и археология.

Вера не может зависеть от превратностей исторической реконструкции. Христос встречает нас в двадцать первом веке, а не только в первом. Однако вере не миновать рисков, связанных с вопросами исторической достоверности, и нет нужды их бояться. Ведь зрелая вера знает: Бог рядом, и Он помогает нам, когда мы пребываем в неведении и беспомощности, а не только когда мы стоим на твердой почве.

Ваше Высокопреосвященство, Ваш доклад призывает нас к более строгим требованиям к подлинной науке. Мы с надеждой смотрим на будущее, которое такая линия обещает новозаветной библеистике и жизни в вере.

Многие считают, что западная традиция библеистики, как она сложилась после Просвещения, серьезно противоречит традиции библейской интерпретации, укорененной в богатом наследии отцов Церкви. Я смотрю на вещи иначе: между этими двумя традициями есть (или возможна) позитивная взаимосвязь. В качестве примера я возьму три из четырех «мифов», которые митрополит Иларион ставит в упрек западной библеистике.

Первое: гипотеза Q. Лично я не верю в Q (гипотетический второй источник, которым пользовались евангелисты Матфей и Лука, помимо Евангелия от Марка). Однако я признаю, что это серьезная научная гипотеза, требующая тщательного анализа¹. Более того, у нее святоотеческие корни — ведь она восходит к статье Шлейермахера (1832 г.). Шлейермахер взял за отправную точку слова Папия, сохранившиеся у Евсевия: «Матфей составил логи́и на еврейском [арамейском?] языке, переводил же их кто как мог»². По мнению Шлейермахера, Папий имел в виду не Евангелие от Матфея, а собрание речений, которым воспользовался (среди прочего) евангелист Матфей. И до конца XIX в. этот источник именовался не Q, а L (или источник Логий) в честь Папия. Прав Шлейермахер или нет, но современная теория Q выросла из толкования святоотеческого текста.

¹ См. мою книгу: F. Watson, *Gospel Writng: A Canonical Perspective* (Grand Rapids: Eerdmans, 2013), 117–285.

² Евсевий, *Церковная история* 3.39.16; F. D. E. Schleiermacher, «Über die Zeugnisse des Papias von unsern beiden ersten Evangelien», *Theologische Studien und Kritiken* (1832), 735–68.

Второе: «миф» об общине Матфея. Это мнение ученых, что евангелист, которого мы называем Матфеем, писал для определенной и ограниченной аудитории. Опять-таки оно имеет святоотеческие корни. Ведь еще со времен Ириней полагали, что свое Евангелие Матфей написал в Иудее и для «евреев», т. е. для еврейских читателей³. Да, это Евангелие быстро нашло и более широкого читателя (в отличие от «Евангелия евреев»). Но сам евангелист, вероятно, писал для конкретной аудитории. И когда современные ученые говорят об «общине Матфея», они не противоречат отцам Церкви, а повторяют их мнение.

Третье: «миф» об историческом Иисусе без чудес. Все отцы верили, что Иисус творил чудеса. Но уже древние комментаторы понимали иносказательно те библейские рассказы, которые считали неправдоподобными. Филон Александрийский, весьма уважаемый у восточных отцов, не верил, что первая женщина была буквально создана из ребра Адама и что Бог гулял по саду. Он считал, что здесь уместнее толкования символические, духовные⁴. Ориген — фигура небесспорная, но все-таки его много и с восхищением читали, — говорит нечто подобное о высокой горе, с которой дьявол показывал Иисусу все царства мира (Мф. 3)⁵. Ориген замечает, что в буквальном смысле это невозможно, а значит, лучше толковать духовно. Духовное толкование чуда превращения воды в вино (Ин. 2), которое дает Рудольф Бульт-

³ Ириней, Против ересей 3.1.2: ὁ μὲν δὴ Ματθαῖος ἐν τοῖς Ἑβραίοις τῇ ἰδίᾳ διαλέκτῳ αὐτῶν καὶ γραφῆν ἐξήνεγκεν εὐαγγελίου. См. Margaret Mitchell, «Patristic Counter-Evidence to the Claim that “The Gospels were written for all Christians”» (NTS 51 [2005], 36–79).

⁴ Филон, Правила аллегории 2.19, 3.51.

⁵ Ориген, О началах 4.16.

ман, — лишь современный пример той герменевтической возможности, которую рассматривали еще в древности⁶.

Не обязательно верить в Q или общину Матфея. Не обязательно истолковывать те или иные рассказы о чудесах иносказательно. Я говорю о другом: подходы современных библеистов не отличаются кардинально от подхода их святоотеческих предшественников. Да, различия налицо. Но помимо различий, есть и много общего.

⁶ R. Bultmann, *Das Evangelium des Johannes* (Göttingen, Vandenhoeck & Rupprecht, 1968¹⁰), 83–85.

Джоэл Маркус

Со своим опытом жизни в евангельском протестантстве я понимаю, почему митрополита Илариона тревожит влияние западной исторической критики. Я вырос в секулярной еврейской среде, но лет в двадцать с небольшим обратился в христианство. Тогда я стал ближе к кругам консервативным евангельским и даже фундаменталистским. От людей этих кругов я перенял страх перед «критикой высокого уровня» (как мы ее называли), чувство угрозы с ее стороны. Мол, она так и думает подорвать веру искренних верующих вроде меня.

Но потом я изменил свое мнение о «критике высокого уровня». Почему? По единственной причине, которая способна избавить нас от предвзятости к какой-то группе людей: личного знакомства с ее представителями. Я познакомился с исследователями Нового Завета, в частности, с моими учителями Лу Мартином и Реем Брауном, которые спокойно использовали исторический метод и были, даже на мой критический взгляд, верующими христианами. Общаюсь с ними и другими подобными людьми, а также изучая вопрос подробнее, я понял: историческая критика — это вовсе не какое-то пугало для верующего христианина. Это настоящий дар, позволяющий многому научиться. Приведу несколько примеров.

Начнем с Q. Да, «никто и никогда не видел Q». Но как я часто говорю моим студентам на богословском факультете, христиан учат верить во много вещей, которые они не видели. И по-моему, есть веские причины относить Q к числу та-

ких вещей. А если вы принимаете гипотезу Q, то она имеет значимые последствия. И они вовсе не убивают веру.

Взять хотя бы заповеди блаженства. У Луки сказано: «Блаженны нищие», а у Матфея — «блаженны нищие духом». У Луки: «Блаженны алчущие», а у Матфея — «блаженны алчущие и жаждущие правды». По-видимому, здесь и в других заповедях блаженства Лука сохранил более старую форму (вослед Q), а Матфей переосмыслил учение в духовном ключе. Это можно видеть хотя бы из того, что слово «праведность» — лексика, характерная именно для Матфея.

Между тем Церковь издавна ставила матфеевскую хвалу духовно нищим выше, чем блаженство буквально нищих у Луки (по очевидным причинам, начиная с естественного желания пополнить свои ряды богачами). Но если у истоков традиции исторический Иисус благословил именно тех, кто в буквальном смысле нищ и голоден, это имеет огромное значение для современной жизни. Впрочем, я благодарен и Матфею за его версию: ведь в буквальном смысле я не нищ и не голоден, но хочу, чтобы в Царстве Божьем нашлось место и таким, как я...

Если верить, как я, в богодухновенность Евангелий, то оба варианта богодухновенны. И все-таки самая древняя и самая близкая к историческому Иисусу форма блаженства говорит о нищих и голодных не иносказательно. Мой учитель Лу Мартин часто сравнивал экзегетику с разговором вокруг стола: разговором, который должен включать и канонических авторов, и их интерпретаторов, живших в разные века, и еще многих-многих людей. Чем больше собеседников, говорил он, тем лучше. Но добавлял: есть собеседники, без которых нельзя обойтись — Иисус и нищие. Так

историческая критика позволяет нам вернуть за экзегетический стол переговоров одну из ключевых сторон.

Не следует считать, что каждый сторонник Q замышляет сокрушить веру в исторического Иисуса. Изучение Q и другие аспекты исторического изучения Писаний возвращают нам пророческие голоса, которые забылись в ходе развития церковного предания.

Историко-критический метод также помогает противостоять некритическому использованию Библии. Как еврей я не могу не упомянуть в качестве примера некоторые вещи, сказанные в Новом Завете о евреях. Взять хотя бы фразу «кровь Его на нас и на детях наших» (Мф. 27:25) или обличения в адрес «иудеев» в четвертом Евангелии. В Евангелии от Иоанна словом «иудеи» часто обозначаются враги Иисуса. Обычно это вожди иудаизма. Однако сам факт, что вожди названы именно так, а не иначе, многие века использовался антисемитами как повод для того, чтобы судить обо всем еврейском народе, гнать и убивать евреев.

Такие резкие выражения возникли в напряженной локальной ситуации конца I в. — скажем, в окружении «Иоанновой общины» — где, возможно, евреи имели власть и преследовали христиан. (Исторические свидетельства подобных ситуаций у нас есть.)

Однако эта сугубо локальная ситуация конца I в. отличается от нашей — и отличалась на протяжении большей части церковной истории. Более того, как правило, все было наоборот: христиане преследовали евреев. Следовательно, актуализируя в наши дни Иоанновы упоминания об «иудеях» или отрывки вроде Мф. 27:25, необходимо помнить о разнице между нашей ситуацией и ситуацией того времени и делать необходимые поправки.

В заключение позвольте мне процитировать два отрывка из «Октоиха», богослужебной книги конца первого тысячелетия. Я узнал о ней из книги архиепископа Илариона «Христос — Победитель ада: тема сошествия во ад в восточно-христианской традиции»:

Приидите, возрадуемся Господеви, сокрушившему смерти державу, и просветившему человеческий род...

Разрушися тьма дряхлая, от ада бо возсия Солнце правды Христос, земли просвещая вся концы...

Будет ли слишком смелым применить эти отрывки к тому, как воскресла из мертвых Церковь в этой и других восточных землях? Будет ли слишком дерзновенным предположить, что «просвещение концов земли» может включать подлинное восприятие восточной теологией методов исторической критики, впервые разработанных на Западе?

Я завершаю свое выступление этим вопросом и этой надеждой.

Митрополит Волоколамский Иларион

Прежде всего я хотел бы выразить благодарность всем гостям нашей конференции за то, что они приехали и приняли участие в этом обмене мнениями. Идея такого обмена зародилась три года назад во время международной богословской конференции Русской Православной Церкви «Современная библеистика и предание Церкви». Во время обеденного перерыва мы обсуждали некоторые аспекты современной новозаветной науки, но вскоре поняли, что такой диалог требует более академической обстановки. Тогда я предложил созвать еще одну конференцию, специально посвященную современной новозаветной науке. Уже тогда, впрочем, я подумал, что в ходе такой встречи можно будет запланировать и некоторые дальнейшие шаги.

Сейчас я вижу, что многие участники нынешней конференции хотели бы продолжить начавшийся на этой неделе диалог. У меня есть некоторые предложения, но позвольте мне отложить их до завершающей части нашего обсуждения.

Доклад, который я сделал, был, если можно так выразиться, намеренно провокативным. Я хотел бросить вызов некоторым положениям, которые в современной новозаветной науке считаются практически незыблемыми аксиомами. Конечно, каждое из положений такого рода заслуживает серьезной дискуссии, и они не раз вызвали оживленное обсуждение; сторонники разных подходов высказывали сильные аргументы за и против. Но я постараюсь сосредоточиться именно на тех моментах, где в современной науке, как кажется, сложилось нечто вроде научного консенсуса.

В мои намерения не входит ставить под сомнение ценность критического исследования как такового. Напротив, я убежден, что критическая наука XIX и, особенно, XX веков внесла неоценимый вклад в наше понимание Писания. Я совершенно не против того, чтобы выдвигались и развивались разнообразные гипотезы о происхождении и истории библейского текста. Я убежден, что тщательно продуманные гипотезы заслуживают внимания и играют важную роль в научных дискуссиях. Безусловно, мы должны развивать библейскую науку в данном направлении.

Но целью моей критики было задать вопрос: зачем и почему рабочая гипотеза приобретает статус догмы, а затем и незыблемой истины. В своем докладе я привел несколько конкретных примеров, как такое происходит в новозаветной науке. Насколько я могу судить по работам разных ученых-новозаветников, которые я читал, такая тенденция все еще доминирует. Вот ей-то и надо бросить вызов.

Примером может служить гипотеза об источнике Q, наличие которого некоторые защищают, а другие отрицают. Во многих работах существование такого «источника» считается само собой разумеющимся. Ученые-новозаветники нередко ссылаются на этот «источник» без тени сомнения.

Профессор Маркус только что упомянул научные споры вокруг двух первых заповедей блаженства. Это хорошая демонстрация того, куда подобные подходы могут нас завести. У нас есть две версии заповедей блаженства: короткая в Евангелии от Луки и более разработанная в Евангелии от Матфея. И есть гипотеза (или теория), согласно которой версия, дошедшая до нас в Евангелии от Матфея, представляет собой спиритуализацию или «этизацию» (как пишет

Ульрих Луц в своем комментарии на Евангелие от Матфея) более короткой версии Евангелия от Луки.

Предполагают, что исторический Иисус говорил короткими фразами, содержащими краткие и ясные утверждения, а позже, под конец первого столетия авторы Евангелий, такие, как Матфей, переработали эти короткие фразы в духе «спиритуализации» и «этизации» таким образом, чтобы получившиеся в результате слова Иисуса (λόγια Ἰησοῦ) лучше соответствовали нуждам их общин.

Если мы сравним две версии заповедей блаженства, мы увидим очень существенные различия. По сути это два разных текста. В одном говорится, что бедные блаженны потому, что в конце концов они станут богатыми, а плачущие блаженны, потому что будут смеяться. Смысл прост и ясен: вы сейчас страдаете, но позже будете удовлетворены и утешены. А когда мы смотрим на заповеди блаженства в версии Матфея, перед нами список нравственных качеств, которые требуются от последователя Иисуса. Этот список тщательно разработан и имеет поэтическую форму.

Если мы признаем, что первоначальной является та версия, которая до нас дошла в Евангелии от Луки, а Матфей переработал ее для нужд своей общины, то это означает, что Матфей просто-напросто на 90 % выдумал свою версию заповедей Блаженства. Это уже больше не слова Христа — если предположить, что подлинные слова Христа донесены до нас Лукой, а сходство между двумя версиями весьма незначительно.

И тогда я задаю следующий вопрос. Если мы последуем такому подходу, насколько достоверны будут для нас Евангелия: мы ведь хотим узнать, в чем состояла подлинная весть Иисуса. Мы можем говорить в таком случае о богословии,

или о «благой вести» Матфея, Марка, Луки, Иоанна. Но насколько это значимо для нас, верующих в Иисуса как Сына Божьего? Для нас, ожидающих, что Евангелия передадут нам весть Иисуса?

Если Евангелия не являются Его вестью, а являются всего лишь отражением намного более поздней рефлексии по поводу того, что он мог бы сказать, тогда в чем вообще их ценность? Почему тогда мы выносим Евангелие посреди церкви и поклоняемся ему как священной книге? Зачем нам почитать Евангелие, если это всего лишь продукт творчества богословов конца I в., которые написали соответствующие Евангелия для своих общин — и при этом в значительной степени просто-напросто придумали слова Иисуса, вложив в Его уста те истины, которые считали нужными?

Критическая библеистика исходит из того, что перед нами две версии заповедей блаженства, восходящие к источнику Q: одна, представленная в Евангелии от Луки, — первоначальная, другая, представленная в Евангелии от Матфея, — позднейшая переработка. Но почему нельзя предположить, что обе версии восходят к самому Иисусу?

Представим себе странствующего Проповедника, Который разговаривает с народом почти каждый день в течение всего времени своего служения, длившегося три с половиной года, а может быть и дольше. Даже если меньше — все равно речь идет о достаточно длительном времени. В разных ситуациях, перед разными аудиториями, Он мог говорить по-разному. Совершенно не обязательно думать, что Он всякий раз повторял слово в слово то, что говорил в предшествующий раз. Иисус говорил о многих разных вещах. Произнося свои речения (λόγια) и притчи в разных контекстах, Он мог подчеркивать в одной ситуации одно, в другой — другое.

Легко представить, как могли возникнуть две версии одного и того же речения. Не обязательно считать, что различия привнесены авторами Евангелий. Разные версии могут восходить к разным свидетелям, которые реально слушали Христа, а Он в разных ситуациях говорил по-разному. Я полагаю, что в Нагорной проповеди Иисус вполне мог произнести заповеди блаженства в той форме, которая представлена в Евангелии от Матфея, а затем, в иной ситуации (может быть, для более простой аудитории) — произнести другую, сокращенную версию.

Еще один непростой вопрос — изображение иудеев в Евангелиях. Я сейчас не могу разбирать этот вопрос подробно, так как иначе мои замечания породят новый цикл дебатов. Но ознакомившись с научными работами последних десятилетий, например с работами Э. Сандерса, — они, конечно же, известны вам — я не могу не отметить в этих работах значительный сдвиг в сторону признания иудейской традиции (включая позднейший раввинистический иудаизм) надежным источником для понимания Евангелия и проповеди Христа.

Я вижу ситуацию по-иному. На мой взгляд, раввинистический иудаизм помогает нам понять ту традицию, которую Иисус обличал в Своей проповеди и которую Он оспаривал. Точно так же, как невозможно убрать из Евангелий чудеса Иисуса (иначе придется убрать треть евангельского материала), так же трудно убрать из Евангелий анти-иудейскую полемику — ведь и тут придется убрать по крайней мере четверть евангельского материала.

Больше того, придется изобретать какую-то новую причину для распятия Иисуса. И такие причины были изобретены. Сандерс и другие исследователи говорят нам, что, по-

сколько Иисус был распят римлянами, ответственность за Его смерть несут они. В этой перспективе полемика Иисуса с иудеями приобретает характер семейной ссоры, дебатов внутри иудаизма, где Иисус представлял одно направление внутри иудаизма, а его оппоненты — другое. Такое понимание прямо противоречит тексту Евангелия. Оно вступает в конфликт как с теми свидетельствами, которые до нас донес Матфей, так и с теми, которые до нас донес Иоанн. Профессор Маркус только что упоминал и Мф. 27:25, и образ «иудеев» в Евангелии от Иоанна (тоже предмет горячих дискуссий).

Я думаю, существует много моментов, по поводу которых мы можем спорить и не соглашаться. Мы можем разрабатывать разные гипотезы касательно описанных в Евангелии событий и значения евангельских текстов. Но главное, что я хотел сказать в своем докладе: ни одна гипотеза не должна получать статус догмы.

Гипотеза должна оставаться гипотезой. Можно рассматривать то или иное Евангелие как источник. Можно рассматривать тот или иной евангельский текст как источник. Но нельзя рассматривать Q как «источник» — просто потому, что нет в нашем распоряжении такого «источника»! Есть гипотеза, что был текст Q, есть реконструкции этого текста, есть даже его «критическое издание». А вот самого источника Q нет — только гипотеза о его существовании. В нее можно верить, можно не верить, но нельзя заставлять читателя считать, что этот «источник» однозначно существовал, что такой-то евангелист заимствовал такой-то материал из Q, а другой материал из Q₁, а третий из Q₂, и так далее...

Второй момент, на котором я хотел бы остановиться: существует церковная традиция, живая и непрерывная,

восходящая к Иисусу и к общине апостолов. Это та самая традиция, что была запечатлена на страницах Евангелий и апостольских посланий. Впоследствии она продолжалась в творениях Отцов Церкви. Я не думаю, что мы вправе помещать разнообразные рабочие гипотезы современной науки на один уровень с церковной традицией. Я думаю, что традиция Церкви имеет бóльшую ценность, поскольку она является непрерывной и намного более древней, а тем самым и более близкой к евангельским событиям.

Во II в., в работах св. Иринея Лионского, уже есть вполне разработанная картина Нового Завета как Священного Писания христиан, с четырьмя Евангелиями: от Матфея, от Марка, от Луки, от Иоанна. В работах св. Иринея мы встречаем также попытку описать происхождение этих Евангелий, их соотнесенность с четырьмя сторонами света, с четырьмя «животными» из видения Иезекииля и под. Т. е. во II в., всего сто лет спустя после евангельских событий, у нас уже есть вполне сформировавшаяся традиция, связанная с Евангелиями.

Я убежден, что ценность церковной традиции очень велика и игнорировать эту традицию опасно для новозаветной науки. Как только мы оставляем ее, мы оказываемся на очень зыбкой почве. Я полагаю, что эта традиция — спасибо профессору Уотсону за напоминание о ценности патристических текстов — очень ценна и может дать нам множество ключей, так необходимых для развития новозаветной науки.

В завершение я хотел бы подчеркнуть еще раз, как важно для нас встречаться и обмениваться мыслями и слушать друг друга. Я предлагаю регулярно проводить здесь, в Москве, новозаветные конференции. Я думаю, что Общецерковная

аспирантура и докторантура, которую многие из вас уже посетили, может обеспечить все необходимое для организации такого рода конференций.

Мы уже начали аналогичную серию семинаров по патристике. Наша Общецерковная аспирантура и докторантура организует на регулярной основе конференции по патристике. Мы посвящаем конференцию тому или иному из Отцов Церкви и собираем специалистов по его творчеству. Мы включаем в тематику наших конференций и восточных, и западных отцов. Первая конференция была посвящена св. Исааку Сирину, — вторая св. Симеону Новому Богослову, третья — св. Иоанну Кассиану, а четвертая, которая состоится в апреле будущего года, — св. Ефрему Сирину. Таким образом мы двигаемся от сирийских отцов к греческим, к латинским и снова к сирийским. Оказалось, что это очень полезное мероприятие — мы сводим вместе специалистов, работающих по одной и той же, достаточно узкой тематике. Многие из них раньше знали друг друга только по книгам, но никогда не встречались лично.

Так и здесь. Вот, например, раньше я знал Джоэля Маркуса только по его блестящим работам, по его ставшему классикой комментарию к Евангелию от Матфея. А теперь я вижу его здесь, и это большая радость.

Итак, я выдвигаю предложение: проводить на регулярной основе новозаветные конференции в Москве. Я надеюсь, в течение ближайших нескольких дней мы сможем сформировать из присутствующих здесь ученых небольшой академический оргкомитет и продумать, какой могла бы быть тема ближайшей конференции.

Я вполне мог бы представить себе, например, серию конференций, которые будут следовать за каноном Нового

Завета, книга за книгой: конференция по Матфею, по Марку, по Луке, по Иоанну, по Деяниям и так далее. При этом каждая из них должна собирать не просто специалистов по Новому Завету, но, в первую очередь, специалистов по данной книге. Материалы конференций мы будем впоследствии публиковать, так чтобы в итоге, после каждой конференции появлялся сборник, посвященный соответствующей теме.

Таково конкретное предложение, которое я представляю вашему вниманию.

ИСТОРИЯ И БОГОСЛОВИЕ В ЕВАНГЕЛИИ ОТ МАТФЕЯ

Был ли Матфей историком? В обычном смысле нет — в смысле современной историографии или даже историографии его собственного времени, как показал Ульрих Луц в своей фундаментальной статье, написанной более двадцати лет назад¹. В отличие от большинства тогдашних и нынешних историков, Матфей пишет не как частное лицо, а как летописец эсхатологического движения, которое недавно создано Богом, а скоро узрит конец времен. В отличие от историков, ему не важна его авторская индивидуальность: он даже не подписался, оставив текст анонимным. Он не обращается к коллегам из элитной исторической гильдии и не ожидает, что его подвергнут пристрастным расспросам (как ожидал Лука, судя по прологу к Евангелию и к Деяниям). И, нарушая каноны античной историографии, Матфей создал в первых строках Евангелия переключку с Книгой Бытия: первый раздел (а может, вся книга?) у него названы «Родословие Иисуса Христа»², вслед за чем идут генеалогические формулы, напоминающие формулы первой книги Библии.

¹ Ulrich Luz, «Fictionality and Loyalty to Tradition in Matthew's Gospel in the Light of Greek Literature», in *Studies in Matthew* (1993; repr., Grand Rapids: Eerdmans, 2005), 54–79.

² Об этой двойной аллюзии в начале одной из книг Нового Завета см. комментарии на Мк. 1:1 в: Joel Marcus, *Mark: A New Translation with Introduction and Commentary* (AYB 27/27A; New Haven/London: Yale University Press, 2000–2009), 1.145–46.

Однако можно задать вопрос: если Матфей не претендует на роль обычного историка, чем обусловлены его притязания на истинность повествования? В какой степени Матфей хочет описать жизнь Иисуса, *wie es eigentlich gewesen ist* (какой она реально была)? С этим связан другой, похожий вопрос: какое мнение он хочет создать у читателей относительно достоверности повествования?

Чтобы разобраться в этом сложном вопросе, необходимо сначала рассмотреть, как Матфей работает со своими источниками. Из них наиболее важные — Евангелие от Марка и Q. С первым из них легче: текст Марка у нас есть — во всяком случае, различные его редакции. Правда, не вполне ясно, насколько каждая из этих редакций (или эклектический текст, реконструируемый современными исследователями), соответствует форме Марка, которой располагал Матфей. С Q все гораздо менее понятно: это документ гипотетический. Его реконструируют на основе общего материала Матфея и Луки, отсутствующего у Марка. Мы не знаем ни точной формы этого гипотетического документа (и даже был ли он устным или письменным), ни точных его формулировок. Его текст приходится воссоздавать, исходя из редакторских предпочтений Матфея и Луки, а также некоторых внутренних критериев (в частности, «более трудного чтения»). И уж совсем неопределенно дело обстоит с другими гипотетическими источниками, относительно которых не существует внешних свидетельств (так называемого материала M).

Несмотря на эти оговорки часто ясно видно, как Матфей отредактировал имеющиеся у него материалы (особенно марковские). Это дает нам основание, чтобы попытаться ответить на вопрос: придерживался ли Матфей своих источников? И если да, то в какой мере? Насколько он позволял

себе свободу в обращении с материалом? Чем он занимается, когда редактирует Марка так, как редактирует?

У Луца отправная точка для ответа на данный вопрос состоит в том, что Матфей достаточно точно воспроизводит Марка и Q. Матфей включает почти все марковские материалы³. Более того, Луц справедливо отмечает, что Матфей в целом следует марковской канве событий (и полностью — начиная с главы 12). Хайнц Иоахим Хельд показал в своей замечательной статье⁴: пересказывая марковские рассказы о чудесах, Матфей обычно сокращает их и ограничивается самой сутью, подчеркивая христологический подтекст, но базовый смысл не меняет. Однако стоит отметить и другое: подобно Луке, Матфей остается ближе к Марку, когда описывает слова, а не дела Иисуса. Возможно, точность в передаче слов Иисуса для него важнее, чем точность в передаче повествований⁵.

³ Luz, «Fictionality», 56—57. По мнению Луца, так обстоит дело и с материалами, которые Матфей заимствовал из Q. Однако я не уверен, что этот вывод надежен. Ведь теоретически возможно, что часть особого материала Луки, куда входят, например, притча о добром самарянине, притча о богаче и Лазаре, притча о неверном управителе, взяты из Q. Матфей вполне мог опустить такие отрывки.

⁴ Heinz Joachim Held, «Matthew as Interpreter of the Miracle Stories», в: *Tradition and Interpretation in Matthew* (ed. Günther Bornkamm, Gerhard Barth, and Heinz Joachim Held; Philadelphia: Westminster Press, 1963), 165—299.

⁵ См. A. D. Baum, «Synoptic Problem», в: *Dictionary of Jesus and the Gospels* (ed. Joel B. Green, Jeannine K. Brown and Nicholas Perrin; Downers Grove/Nottingham: InterVarsity Press, 2013), 912: «В среднем вербальные совпадения в общем материале Матфея и Марка составляют 49 % (в отношении к Матфею). Но если в повествовательном материале совпадения Марка с Матфеем имеют место лишь в 43 % случаев, в материале речений они достигают 59 %. Если рассчитать эту статистику в отношении к Марку, картина такова: в материале речений совпадения налицо в 50 % случаев, а в повествовательном материале — в 34 % случаев. Результаты относительно вербальных совпадений между Марком и Лукой сходны».

Отсюда можно сделать вывод: подчас Матфей позволяет себе удивительную свободу, внося изменения в материалы Марка и Q. Один из самых ярких примеров свободы — его любовь к дублетам.

- Согласно Марку, Иисус изгнал из герасинского бесноватого легион бесов (Мк. 5:1–20). Матфей меняет место действия на более правдоподобную Гадару, а из одного бесноватого делает *двух* (Мф. 8:28–34).
- Согласно Марку, Иисус исцелил слепого Вартимея (Мк. 10:46–52). Матфей не только превращает это в рассказ об исцелении Иисусом двух слепых, но и рассказывает данную историю дважды (Мф. 9:27–31; 20:29–34)!
- Аналогичным образом Матфей берет марковский рассказ об исцелении немого и повторяет его (Мф. 9:32–34; 12:22–24).
- Матфей включает не одну враждебную просьбу о знамении, а две (Мф. 12:38–39; 16:1).
- Самый знаменитый случай: марковский осел, на котором Иисус въезжает в Иерусалим (Мк. 11:1–7), превращается у Матфея в двух ослов (Мф. 21:1–7). Тем самым, согласно Матфею, Иисус едет на двух животных одновременно — последующим христианским экзегетам и живописцам было над чем поломать голову.

И судя по всему, никаким дополнительным источником Матфей для дублетов не пользовался: просто ему нравился такой литературный прием. Ему казалось, что так рассказ будет лучше выглядеть: два лучше, чем один⁶. Но как он смотрит на историческую достоверность описанных им эпизодов, если может так легко превращать одно исцеление в два и одно животное в двух?

Правда, в Мф. 21:1–7 дело не только в литературном приеме и любви к дублетам. Матфею важно показать, что в жизни Иисуса исполняются пророчества Писаний. Не случайно ведь он ввел целую серию цитат с фразой «да... сбудется». В марковском рассказе о торжественном входе Иисуса в Иерусалим уже можно было углядеть аллюзию на пророчество Захарии (Зах. 9:9). Однако Матфей делает аллюзию эксплицитной:

Все же сие было, да сбудется реченное через пророка, который говорит: скажите дочери Сионовой: се, Царь твой грядет к тебе, кроткий, сидя на ослице и на молодом осле, сыне подъяремной⁷. (Мф. 21:4–5)

Отсюда и два осла. Марковская аллюзия на Книгу Захарии становится в руках Матфея одной из приблизительно десяти интерпретирующих цитат, которыми усеяно его повествование. Евангелист не ставит перед собой задачу быть объективным историком: ему важнее показать, что события жизни, смерти и воскресения Иисуса предсказаны в Ветхом Завете⁸. Это не единственный случай, когда в своей редакции марковских материалов Матфей вдохновлялся Ветхим Заветом. Еще один пример мы находим в Мф. 27:42–43. Уже в источнике Матфея, Евангелии от Марка, контекст содержал несколько аллюзий на Псалом 22:

⁶ Вопреки мнению John C. Hawkins, *Horae Synopticae: Contributions to the Study of the Synoptic Problem* (Oxford: Clarendon Press, 1909), 215: «В случае с каждой из этих пар похожих чудес естественно предположить, что пара образовалась еще в устном учении евангелиста или других учителей, которым он следует... Если не придерживаться примерно такой версии, дублиеты поистине необъяснимы».

⁷ Синодальный перевод. Если не указано иное, библейские цитаты даны по этому переводу.

- палачи делят одежды Иисуса (Мк. 15:24 пар. Мф. 27:35; ср. Пс. 22:18);
- прохожие насмеваются и кивают головами (Мк. 15:29 пар. Мф. 27:39; ср. Пс. 22:7);
- первосвященники с книжниками издеваются над неспособностью Иисуса спасти себя (Мк. 15:30–31 пар. Мф. 27:40, 42; ср. Пс. 22:7);
- последние слова Иисуса полны чувства богооставленности (Мк. 15:34 пар. Мф. 27:46; ср. Пс. 22:1).

Видя изобилие отсылок к Псалму 22, Матфей решает добавить к своему повествованию еще одну строчку из этого Псалма:

Он уповал на Бога; пусть теперь избавит Его, если Он угоден Ему. (Мф. 27:43; ср. Пс. 22:8)

Как видим, есть доля истины в известных словах Доминика Кроссана о том, что евангельские рассказы о Страстях — это «историзованное пророчество»⁹ (в данном случае историзованный псалом плача). Буквально на наших глазах один из эпизодов Страстей у Матфея разросся за счет деталей, взятых из ветхозаветных Писаний.

⁸ John P. Meier, *The Vision of Matthew: Christ, Church, and Morality in the First Gospel* (Studies in Contemporary Biblical and Theological Problems; New York: Paulist, 1978), 21–22 делает из Мф. 21:4–5 вывод, что Матфей не распознал еврейский параллелизм, а значит, был языкохристианином. Однако педантизм Матфея в подходе к исполнению пророчеств, в том числе и натяжки в деталях, носит глубоко иудейский характер. Он имеет массу параллелей в кумранской и раввинистической экзегезе. Такая экзегеза не ориентирована на буквальный смысл (*пшат*), а развивается в русле гомилии (*депаш*). См. Joel Marcus, «The Old Testament and the Death of Jesus: The Role of Scripture in the Gospel Passion Narratives», в: *The Death of Jesus in Early Christianity* (ed. John T. Carroll and Joel B. Green; Peabody, MA: Hendrickson, 1995), 230–31.

В одной из своих недавних статей я попытался доказать, что нечто подобное происходит в трех повествованиях о землетрясениях, которые Матфей включил в свое Евангелие: при пересечении моря (Мф. 8:23–27), смерти Иисуса (Мф. 27:51–53) и у пустой гробницы (Мф. 28:2–3)¹⁰. Крайне сомнительно, что Матфей почерпнул сведения об этих событиях из отдельного источника: отрывки выглядят не как чужеродные, а как расширение уже имеющихся марковских рассказов. Землетрясение — зрелищный способ показать, что в удивительных событиях жизни, смерти и воскресения Иисуса явлена эсхатологическая сила Божия. Ведь в Писаниях землетрясения — знак конца времен (см. Мф. 24:7–8). Они также выполняют особую функцию во второй сцене — землетрясения при смерти Иисуса (Мф. 27:51–53), где земля раскрывается и из нее выходят мертвые. Получается, что смерть Иисуса ознаменовала начало конца для власти смерти. Крест не поражение, а победа, что подтверждает Воскресение, а с ним и третье землетрясение у пустой гробницы (Мф. 28:2). И не случайно фраза «по воскресении его» (Мф. 27:53) двусмысленно расположена между выходом усопших из гробниц и их входом в святой город. Не вполне понятно, когда люди впервые увидели этих мертвых: после смерти или после воскресения Иисуса. На мой взгляд, двусмысленность носит сознательный характер: Матфей имеет в виду, что *и смерть*,

⁹ John Dominic Crossan, *Who Killed Jesus? Exposing the Roots of Anti-Semitism in the Gospel Story of the Death of Jesus* (San Francisco: HarperCollins, 1991), 1–13.

¹⁰ Joel Marcus, «Did Matthew Believe His Myths?», в: *An Early Reader of Mark and Q* (ed. Joseph Verheyden and Gilbert Van Belle; *Biblical Tools and Studies* 21; Leuven/Paris/Bristol CT: Peeters, 2016), 217–49.

и воскресение Иисуса положили начало всеобщему воскресению мертвых.

Данная сцена дидактически интерпретирует более ранний рассказ Марка. Аналогичную картину мы видим и в рассказе о попытке Петра идти по воде (Мф. 14:28–31), и в диалоге Иоанна Крестителя с Иисусом (Мф. 3:13–15), где Иоанн говорит, что это ему надо креститься у Иисуса, а не наоборот. Данные отрывки столь полны характерной для Матфея лексики (например, «маловерный», «исполнить всякую правду») и настолько соотнесены с контекстом, что явно созданы самим Матфеем. Все они призваны преподать Церкви определенные уроки. Большей частью это уроки о том, кто такой Иисус, какова Его взаимосвязь с ветхозаветными пророчествами и как перед ним явился пророк-предтеча. Есть урок и для учеников: как они должны подражать Иисусу.

Но коль скоро Матфей сам создал эти истории, он прекрасно понимал, что ничего подобного в жизни исторического Иисуса из Назарета не происходило. Возможно, перед нами своего рода притчи: как выразился Боб Дилан, описание не того, что случилось, а того, что могло случиться и чему следовало бы случиться¹¹. В принципе, древний автор, укорененный в библейской традиции, мог создать такой текст. Скажем, в трактате «Бава Батра» (15а) Вавилонского

¹¹ Дилан о своей песне «Титаник» в: Mikal Gilmore, «Bob Dylan on His Dark New LP», Rolling Stone, no. 1163 (16 August 2012): 16. Ср. «Поэтику» Аристотеля: поэт «должен изображать вещи так, как они были или есть, или как о них говорят и думают, или какими они должны быть» (1451а). [Пер. В. Г. Аппельрота под ред. Ф. А. Петровского. Цит. по изд.: Аристотель. Риторика. Поэтика. — М.: Лабиринт, 2000. — Прим. пер.]

Талмуда некий рабби высказывает мнение, что библейская Книга Иова — это сказка: Иов никогда не существовал как историческое лицо. Если древний раввин мог считать Иова выдумкой, Матфей тоже мог добавить, причем без дурного умысла, деталь к марковскому повествованию.

Однако в отрывке из Талмуда мнение анонимного раввина о том, что книга Иова всего лишь притча, встречает возражения. На дальнейшем ходе дискуссии стоит остановиться. Еще один учитель, рабби Самуил, замечает, что Книга Иова начинается со слов: «Был человек в земле Уц, имя его Иов». Это *выглядит* как начало рассказа о реальных событиях, а не как начало сказки. Однако первый рабби парирует: притчи также могут походить на рассказы о реальных событиях. Он вспоминает притчу Нафана об овечке бедняка — выдумке, рассказанной царю Давиду как реальная история с целью склонить его к покаянию. Рабби Самуил отвечает: почему же тогда библейская книга указывает не только имя Иова, но и название его родного города? Иными словами, все настолько натурально — с реальной географией и реальными именами, — что получается, в терминах Ханса Фрая, повествование, похожее на историю¹².

Однако похожесть на историю не всегда гарантирует, что повествование исторически достоверно или даже задумано как исторически достоверное. По-моему, это упустил из виду Ричард Бокэм, когда стал доказывать, что яркие детали в Евангелии от Иоанна — свидетельство историчности¹³.

¹² H. W. Frei, *The Eclipse of Biblical Narrative: A Study in Eighteenth and Nineteenth Century Hermeneutics* (New Haven: Yale University, 1974).

¹³ Richard Bauckham, *The Testimony of the Beloved Disciple: Narrative, History, and Theology in the Gospel of John* (Grand Rapids, Mich.: Baker Academic, 2007).

В романах тоже полно ярких деталей. Однако правдоподобие не всегда обусловлено историчностью. У Сэмюэля Ричардсона, английского писателя XVIII в., есть прелюбопытное письмо о его романе «Кларисса». По его словам, он попытался придать переписке, составляющей роман, «вид подлинности» не с целью обмануть читателей, а «чтобы не нарушить то чувство исторической реальности, с которой читается художественный вымысел, хотя мы и знаем, что он вымысел»¹⁴. Глен Бауэрсок, который приводит это письмо в своей важной книге «Вымысел как история: от Нерона до Юлиана», отмечает, что I в. ознаменовался появлением не только Евангелий, но и расцветом греческого романа. По его мнению, оба жанра отражают сходный импульс: вкус к сказочному и экзотическому в сочетании с тягой к той психологической вовлеченности, которая появляется вместе с реалистическим и портретным искусством¹⁵.

¹⁴ Из John Carroll, *Selected Letters of Samuel Richardson* (Oxford: Clarendon Press, 1964), 85; письмо от 19 апреля 1748 г. Уильяму Уорбертону: «Позвольте мне, добрый сэр, упомянуть, что мне хотелось сохранить вид подлинности, хотя и без желания, чтобы читатели считали Письма подлинными, и даже с нежеланием, чтобы их считали подлинными. Я опасался, что это ослабит их воздействие там, где на него идет расчет. И я действовал так, чтобы не нарушить то чувство исторической реальности, с которой читается художественный вымысел, хотя мы и знаем, что он вымысел». Это было мягким упреком Уорбертону, чье предисловие к третьему тому «Клариссы» мешало делать вид, что письма реальны. См. Ronald S. Crane, «A Note on Richardson's Relation to French Fiction», *Modern Philology* 16 (1919), 495–99.

¹⁵ G. W. Bowersock, *Fiction as History: Nero to Julian* (Sather Classical Lectures 58; Berkeley/Los Angeles/London: University of California Press, 1994), 50–51 замечает о письме Ричардсона: «Читая вымысел, мы должны уметь принять исторический контекст, хотя и знаем, что он не реален. Он должен находиться в границах возможного и содержать то, что сочтет правдоподобным читатель. Вот почему Секст Эмпирик говорил, что выдумки (*πλάσματα*) описывают вещи, которые напоминают нечто реальное».

Но ведь именно сочетание литературного творчества с реальностью мешает выяснить, как Матфей и другие библейские авторы понимали свои повествования. Подобно другим Евангелиям и многим ветхозаветным повествованиям — но также и подобно греческим романам — Евангелие от Матфея содержит смесь реального и литературного. И возникает вопрос: предполагается ли, что бытовые элементы мы должны оценивать так же, как фантастические — принимая их за факт. Напротив, описания в таких отрывках, как «Авода Зара» 3:1 Иерусалимского Талмуда, носят стилизованный и формульный характер. Изобилие чудес, сопровождающих смерти различных раввинов (а не одного лишь раввина) также создает впечатление, что перед нами легенды и иносказания: панегирики духовным и интеллектуальным гигантам былых лет¹⁶. Но опять-таки Матфей и другие евангелисты (да и библейские авторы в целом) действуют иначе, смешивая сверхъестественное с повседневным. Эти элементы соединены органично, как яичница с ветчиной (однажды я слышал, как Шайе Коэн сказал это о Книгах Ездры и Неемии). Не предназначены ли реалистические элементы для того, чтобы мы поверили в фантастические — как в начале первого фильма «Звездных войн», где на самой обычной планете Люк Скайуокер занимается бытовыми делами, а с ним еще дядя с тетей, причем тема

¹⁶ «Когда умер р. Аха, явилась днем звезда. Когда умер р. Ханан, низко склонились статуи... Когда умер р. Ханина из Бет Хаурана, раздвинулось море Тивериадское... Когда умер р. Самуил бар р. Исаак, были вырваны с корнем кедры Земли Израилевой... с небес сошло пламя и встало между его могилой и общиной... Когда умер р. Аббаху, заплакали столпы Кесарийские...» Цит. по: Dale C. Allison, *Constructing Jesus: Memory, Imagination, and History* (Grand Rapids: Baker Academic Press, 2010), 439.

джедаев вводится медленно, и Люк сначала настроен по отношению к ней скептически? Или ожидалось, что античные читатели Матфея, подобно некоторым современным читателям, воспримут реалистические детали буквально, а фантастические — символически?

Без сомнения, не всем античным читателям было сложно поверить в евангельские рассказы о чудесах. Марк Алан Пауэлл показал: как бы глубоко в прошлое мы ни копнули — до конца I в. н. э. — христиане, комментировавшие евангельские чудеса, видимо, понимали их буквально, несмотря на символические пласты в этих рассказах¹⁷. Это касается и матфеевского рассказа о землетрясении и воскресении святых после смерти Иисуса. Как продемонстрировал Дейл Эллисон, до XVIII в. все христиане, комментировавшие этот текст, усматривали в нем указание на историческое событие¹⁸. Похоже, сознание древних толкователей Евангелия (да и некоторых толкователей нового времени) было устроено иначе, чем у Доминика Кроссана, который пишет: «Мне очевидно, что так называемые природные чудеса Иисуса — это притча, а не история; притча, а не чудо»¹⁹. До нового времени экзегетам это было совсем не «очевидно». И даже если сам Матфей считал созданные им рассказы вроде хождения Петра по воде или воскрешения святых после смерти Иисуса притчами, читатели очень быстро стали понимать их буквально. Когда же произошло это герменевтическое иска-

¹⁷ Mark Alan Powell, «Authorial Intent and Historical Reporting: Putting Spong's Literalization Thesis to the Test», *JSHJ* 1 (2003): 237–42.

¹⁸ Allison, *Constructing*, 453.

¹⁹ John Dominic Crossan, *A Long Way from Tipperary: A Memoir* (San Francisco: HarperSanFrancisco, 2000), 177–78.

жение? И как оно произошло? Или никакого искажения не было: Матфей того и хотел?

Все было бы проще, если бы оказалась верной гипотеза Луца: первоначальным Евангелием матфеевской общины было Евангелие от Марка, а Матфей написал свое произведение лишь в качестве дополнения к Марку²⁰. Тогда некоторые читатели Матфея не могли не заметить, что сцена с хождением Петра по воде — вставка в старый рассказ о хождении Иисуса по воде, да и сцены с землетрясением и воскрешением святых добавлены к рассказу Марка. Добавления Матфея были хорошо заметны. Читатели Евангелия понимали, что в ранних текстах данных материалов не было, а потому были склонны видеть в них притчу, а не историю.

К сожалению, все это сомнительно. Похоже, Евангелие от Матфея было призвано заменить Евангелие от Марка, а не дополнить его. (Это хорошо доказывает Дэвид Сим в недавней статье²¹.) Показателен уже сам факт, что Матфей позаимствовал около 90 % марковского рассказа. Это очень много: если у вас есть Матфей, вы можете обойтись без Марка. По-видимому, Матфей хотел сделать Евангелие от Марка ненужным. Более того, взгляды в те немногие марковские материалы, которые Матфей пропустил. Они часто содержат проблему. Взять хотя бы сцену с нагим юношей (Мк. 14:51–52), или сцену исцеления, в которых Иисус прибегает к магическим средствам вроде слюны (Мк. 7:31–37; 8:22–26), или рассказ о том, как слепой исцеляется не сразу (Мк. 8:22–26). Судя по всему, Матфей хочет

²⁰ Ulrich Luz, *Studies in Matthew* (Grand Rapids: Eerdmans, 2005), 35.

²¹ David Sim, «Matthew's Use of Mark: Did Matthew Intend to Supplement or to Replace His Primary Source?» *NTS* 57 (2011): 176–92.

дать исправленную и очищенную версию событий, а не дополнение.

Аналогичную картину мы видим в подходе Матфея к теме Закона. В Евангелии от Марка Иисус говорит:

Ничто, входящее в человека извне, не может осквернить его; но что исходит из него, то оскверняет человека.
(Мк. 7:15)

Марк понимает это так: пища осквернить человека не может, значит, всякая пища кошерна. Данное толкование изложено в его редакторской ремарке (Мк. 7:19). Несогласие с фарисейским обычаем омовения рук перед едой превратилось в общую критику пищевых запретов иудаизма — в согласии с характерным для Марка паулинистским подходом к Закону²².

Пересказывая эту историю, Матфей убирает слова καθαρῖων πάντα τὰ βρώματα («очищается всякая пища») и ограничивает полемику вопросом об омовении рук (Мф. 15:20). Почему? Видимо, он и его адресаты все еще соблюдают законы кашрута. Здесь Матфей не дополняет Марка, но меняет его точку зрения по одному из вопросов, разделявших первых христиан.

Аналогичным образом обстоит дело с эсхатологическими предупреждениями Иисуса. У Марка Иисус заповедует:

Молитесь, чтобы не случилось бегство ваше зимою.
(Мк. 13:18)

Матфей делает добавление: «...зимою или в субботу» (Мф. 24:20). Смысл очевиден: подобно программному вы-

²² О взаимосвязи между Марком и Павлом см. Eva-Marie Becker and Troels Engberg-Pedersen, eds., Mogens Müller, Mark and Paul. Comparative Essays Part II. For and Against Pauline Influence on Mark (BZNW 199; Berlin/Boston: Walter de Gruyter, 2014).

сказыванию о Законе в Мф. 5:17–19, эти слова призваны внушить матфеевской общине необходимость соблюдения Торы. Как выражается Сим, Матфей «реиудаизирует» Марка для своей иудеохристианской общины²³. Таким образом, Марк и Матфей — разные и соперничающие друг с другом части Церкви: Марк представляет паулинистское крыло, а Матфей — крыло, соблюдающее Тору. Соответственно, редакция Матфея призвана не дополнить Павлову свободу в отношении Закона, а устранить ее. И напрашивается вывод: Матфей хочет, чтобы его версия евангельской истории исправила и заменила марковскую. В этом смысле его подход не слишком отличается от того, что заявлен Лукой в его знаменитом прологе (Лк. 1:1–4).

Так пытается ли Матфей заставить читателей поверить в вещи, которые, выражаясь словами Талмуда, «никогда не были и не существовали»? Одним из немногих специалистов по Новому Завету, которые всерьез разрабатывали эту версию, был Давид Фридрих Штраус. Он считал, что авторы некоторых частей Евангелий, в частности, рассказов о детстве и большей части Евангелия от Иоанна, подобно авторам «гомеровских песен», отлично знали, что ничего такого в реальности не происходило. В свое время автор Хроник наверняка понимал, что меняет рассказы, взятые им из 1–4 Царств. Так может, и Матфей отдавал себе в этом отчет? Штраус заключает: *Aber eine Dichtung, wenn sie auch nicht absichtslos ist, kann darum doch immer noch arglos sein*²⁴. Это утверждение звучит несколько туманно, но похоже,

²³ Sim, «Matthew's Use», 181.

Штраус подыскивает библейским авторам извинение: мол, поэты есть поэты, хотя себе на уме (*nicht absichtslos*) и слегка лукавы.

Однако мне хотелось бы задуматься над другой и до некоторой степени даже более тревожной возможностью: Штраус ошибается, и библейские авторы не отдавали себе отчета в том, что изменяют свои источники. Матфей мог руководствоваться такой логикой: землетрясения в конце времен предсказаны в Писании; въезд Мессии в Иерусалим на двух животных предсказан у Захарии; Псалом 22 описывает, как глумятся над праведным страдальцем («...пусть Бог избавит его»), а значит, *эти события произошли*. Поскольку Писание предсказывает явление Мессии, а Иисус — Мессия, Писание может стать источником сведений о жизни Иисуса²⁴.

А может, дело и не в библейских пророчествах, а в богословской убежденности. Иоанн Креститель *не мог* не высказать возражения в ответ на просьбу Иисуса креститься — иначе получилось бы, что меньший крестит большего. И Матфей *знал*, что Петр ходил по воде, поскольку сильная

²⁴ David Friedrich Strauss, *Das Leben Jesu, kritisch bearbeitet* (Tübingen: C. F. Osiander, 1837), 1.102. В английском переводе Джордж Элиот фраза звучит так: *But a fiction, though not undesigned, may still be without evil design* («Но вымысел, хотя и не лишенный умысла, может не иметь злого умысла»). См. David Friedrich Strauss, *The Life of Jesus Critically Examined* [1840; repr., Philadelphia: Fortress, 1972], 85. Однако *fiction* («вымысел») — слишком сильно сказано. Штраус выражается тоньше: *Dichtung* («поэзия»).

²⁵ Как пишет сам Штраус: *Mit dem Messias muss das und das begeben; Jesus war der Messias; folglich wird sich jenes eben mit ihm begeben haben...* («С Мессией должно произойти то-то и то-то; Иисус был Мессией; поэтому с ним произошло то-то и то-то»). См. Strauss, *Leben Jesu*, 99. См. английский перевод в: Strauss, *Life of Jesus*, 84.

вера открывает возможность чуду, а Петр был величайшим из учеников Иисуса...

Такой сценарий выглядит вполне правдоподобным, если учесть современные исследования в области человеческой памяти. Оказывается, наши воспоминания во многом создаются нашим жизненным опытом и взглядом на мир. Как показали эксперименты психологов, обычно люди верят в то, во что хотят верить, а сталкиваясь с доказательствами противного, лишь укрепляются в своей вере²⁶. В отсутствие самокритики, порождаемой историческим методом и другими системами рациональной верификации, мы все оказываемся во власти собственных предрассудков и можем поверить в шесть невозможных вещей до завтрака. Иногда такая вера благородна и способна перевернуть горы, а то и всю Землю. Однако она может иметь и темную сторону, как показывают жуткие утопические и мессианские мифы последнего столетия. А если быть ближе к нашей сегодняшней теме, то вспоминается сцена в Мф. 27:15–25, где Пилат умывает руки, а иудеи кричат: «Кровь Его на нас и на детях наших». Это текст, созданный Матфеем — и имевший в христианской истории такие последствия, говорить о которых здесь нет нужды.

Да, хорошо, если наши сыновья и дочери будут пророчествовать, наши старцы будут вразумляться снами, а наши

²⁶ См. Leon Festinger, Henry. Riecken, and Stanley Schachter, *When Prophecy Fails* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1956); Charles C. Lord, Lee Ross, and Mark R. Lepper, «Biased Assimilation and Attitude Polarization: The Effects of Prior Theories on Subsequently Considered Evidence», *Journal of Personality and Social Psychology* 37, no. 11 (1979): 2098–2109; Brendan Nyhan and Jason Reifler, «When Corrections Fail: The Persistence of Political Misperceptions», *Political Behavior* 32 (2010): 303–30.

молодые женщины будут видеть видения. Ведь без пророчеств, снов и видений людям не могут жить. Однако было бы неплохо, если бы некоторые из наших сыновей и дочерей стали историками, репортерами и фактчекерами. Было бы неплохо, если бы историки скрупулезно изучали источники, фактчекеры проверяли факты, а все мы старались использовать свой разум для проверки претензий на истину, которые обрушиваются на нас со всех сторон. Ибо если мы не будем проверять информацию и обуздывать свою фантазию, мы обречены.

**МИССИЯ К ИЗРАИЛЮ
ПОСЛЕ ИУДЕЙСКОЙ ВОЙНЫ
В ЕВАНГЕЛИИ ОТ МАТФЕЯ:
НЕКОТОРЫЕ НАБЛЮДЕНИЯ
НАД ИУДЕЙСКИМ КОНТЕКСТОМ
ПЕРВОГО ЕВАНГЕЛИЯ**

В своем докладе я попытаюсь показать, что в Евангелии от Матфея (Мф.) отражены реалии, сложившиеся после иудейской войны (после 70 г. н. э.). Евангелист призывает свою общину возобновить миссию к Израилю и вести ее неустанно. Неоспоримые следы конфликта в Мф. — не этиология разрыва между Израилем и движением Иисуса¹, а указание на продолжающуюся интенсивную коммуникацию. Евангелист обличает, главным образом, элиту Иудеи, а не иудеев (или жителей Иудеи) в целом и уж тем более не иудеев всех времен и культур.

Мы начнем с Мф. 9:35–37 и вернемся к этому отрывку под конец статьи². В Мф. 9:35–38 Иисус выказывает заботу о народе и несет ему целительную и спасительную весть.

35 Καὶ περιῆγεν ὁ Ἰησοῦς τὰς πόλεις πάσας καὶ τὰς κόμας διδάσκων ἐν ταῖς συναγωγαῖς αὐτῶν καὶ κηρύσσων τὸ εὐαγγέλιον τῆς βασιλείας καὶ θεραπέων πᾶσαν νόσον καὶ πᾶσαν μαλακίαν. 36 Ἴδων δὲ τοὺς ὄχλους ἐσπλαγχτίσθη περὶ αὐτῶν, ὅτι ἦσαν ἐσकुλμένοι

καὶ ἔρριμμένοι ὡσεὶ πρόβατα μὴ ἔχοντα ποιμένα. 37 τότε λέγει τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ· ὁ μὲν θερισμὸς πολὺς, οἱ δὲ ἔργαται ὀλίγοι· 38 δεήθητε οὖν τοῦ κυρίου τοῦ θερισμοῦ ὅπως ἐκβάλῃ ἔργατας εἰς τὸν θερισμὸν αὐτοῦ.

35 И ходил Иисус по всем городам и селениям, уча в синагогах их, проповедуя Евангелие Царства и исцеляя всякую болезнь и всякую немощь в людях. 36 Видя толпы народа, Он жалился над ними, что они были изнурены и рассеяны, как овцы, не имеющие пастыря. 37 Тогда говорит ученикам Своим: жатвы много, а делателей мало; 38 итак, молитесь Господина жатвы, чтобы выслал делателей на жатву Свою.

¹ Эта трактовка все еще встречается в современной науке. См., напр., U. Luz, *Das Evangelium nach Matthäus. 1. Teilband: Mt 1–7* (EKK I/1), Neukirchen–Vluyn/Zürich, который в 5-м издании этого тома (опубликован в 2002 г. в пересмотренном варианте) по-прежнему утверждает: «Das Matthäusevangelium erzählt (...), wie es dazu kam, dass der größte Teil Israels am Schluss Jesus ablehnt (vgl. 28, 11–15). Die Antwort darauf ist der Befehl des Auferstandenen an die Jünger, alle Völker‘ zu Jüngern zu machen (28, 16–20). Dieser Umbruch in der Jesusgeschichte vollzog sich auch in der Geschichte der Gemeinde, die mit ihrer Israelmision scheiterte, das göttliche Gericht der Zerstörung Jerusalems erlebte und nun in Syrien vom Evangelisten zu einer neuen Aufgabe gerufen wird» (92). «Евангелие от Матфея повествует о том <...> как в конце большая часть Израиля отвергает Иисуса (ср. Мф. 28:11–15). Ответом становится заповедь Воскресшего ученикам: сделать учениками «все народы» (Мф. 28:16–20). Этот разрыв, случившийся в истории Иисуса, произошел и в истории общины: она потерпела неудачу в своей миссии к Израилю, пережила суд Божий в разрушении Иерусалима, а ныне призывается евангелистом к новой задаче в Сирии» (92). Я не согласен практически ни с одним из этих утверждений. Особенно любопытно, что Луц имеет в виду под словом Schluss («конец»): таковой не просматривается в Мф. до парусии.

² Греческий текст цитируется согласно: *Novum Testamentum Graece*, begründet von E. u. E. Nestle, hg. v. B. u. K. Aland, J. Karavidopoulos, C. M. Martini u. B. M. Metzger, 28., revidierte Aufl., hg. v. Institut für Neutestamentliche Textforschung Münster/Westfalen unter der Leitung v. H. Strutwolf, Stuttgart, 2012.

Мой тезис: отношение Иисуса к народу, заявленное в ст. 36, не отменяется в последующих главах Мф. Нельзя сказать, что далее ему приходит на смену богословие замещения, которое гласит, что после непослушания Израиля его место заняла Церковь. Христианское суперсессионистское толкование ошибочно: евангелист подчеркивает страдание Иисуса³ не затем, чтобы высветить сопротивление жестоковых «иудеев» милостивому Мессии. Образ овец без пастыря — это суровое обличение элиты общества, прежде всего фарисеев. Грань между народом и элитой сохраняется на протяжении всего Мф., включая знаменитое

³ Композицию отрывка комментаторы понимают по-разному. Некоторые ученые относят резюме в Мф. 9:35 к 9:36–39 (напр., J. Gnllka, *Das Matthäusevangelium*, 1. Teil (HTHK), Freiburg, 1986, 351) или даже к Мф. 9:36–10,4 (напр., W. D. Davies; D. C. Allison, *The Gospel According to Saint Matthew* (ICC), vol. 2, London, 1991, 143 и G. Bornkamm, «Die Aussendung der ersten Jünger (Mt 9,35–11,1)», в: *Idem, Studien zum Matthäus-Evangelium*, ed. W. Zager (WMANT 125), Neukirchen-Vluyn, 2009, 289–338, 293). Другие считают, что Мф. 9:35 и Мф. 9:36 — это разные разделы (напр., U. Luz, *Das Evangelium nach Matthäus*. 2. Teilband: Mt 8–17 (EKK I/2), Neukirchen-Vluyn/Zürich, 1990, 80). Эта проблема имеет некоторое значение, ибо лишь в первом случае страдание Иисуса, упомянутое в Мф. 9:36, характеризует Его служение в целом. Тогда причастие ἰδών — часть череды причастий в Мф. 9:35, зависящих от περὶ ἡμῶν. Также ясно, что образ урожая в ст. 37 сл. говорит не о суде; ср. Luz, *op. cit.*, 81. P. Fiedler, *Das Matthäusevangelium* (ThKNT), Stuttgart, 2006, 224 справедливо отвергает данную интерпретацию; ср. Th. Zahn, *Das Evangelium des Matthäus* (KNT), Leipzig 1903, 388 f. и W. Grundmann, *Das Evangelium nach Matthäus* (ThHK), Berlin, 1968, 286, где понятие суда вовсе отсутствует. Относительно принадлежности главы 10 к подразделу Мф. 8–10 и значении этого для образа сострадательного Иисуса в Мф. и для общины-адресата см. С. R. Holladay, «Jesus' ministry in Galilee in Matthew 8–10», в: С. Karakolis, К.-W. Niebuhr, S. Rogalski (ed.), *Gospel Images of Jesus Christ in Church Tradition and in Biblical Scholarship* (WUNT 1.288), Tübingen, 2012, 337–347, 343.

речение о крови в Мф. 27:25. Евангелист нигде не проявляет враждебность к иудеям (тем более к «иудаизму») — лишь к социальной элите⁴. Для него грань проходит не между «ими и нами», иудеями и христианами, но между «низями» (простыми людьми, толпами) и «верхами» (фарисеями). То, что некоторые речения в Мф., которые издавна воспринимались как антииудейские, могут и должны читаться как обличение элиты, аргументировалось Маттиасом Конрадтом в его однотомном комментарии на Мф. (2015) в серии *Neues Testament Deutsch*⁵. Ему я обязан многими идеями в данном отношении.

Чрезвычайно важно учесть контекст Мф. 9:35–37: отрывок представляет собой переход и экспозицию к главе 10, где подробно говорится о миссии к «дому Израиля». Эта функция подчеркивается образом овцы в 10:6:

πορεύεσθε δὲ μᾶλλον πρὸς τὰ πρόβατα τὰ ἀπολωλότα οἴκου Ἰσραὴλ

- ⁴ Наличие этого мотива на протяжении всего Мф. подчеркивается в: M. Gielen, *Der Konflikt Jesu mit den religiösen und politischen Autoritäten seines Volkes im Spiegel der matthäischen Jesusgeschichte* (BBB 115), Bodenheim, 1998. Третья глава в A. Saldarini, *Matthew's Christian — Jewish Community*, Chicago, 1994, 44–67 носит название «Оппоненты Матфея: вожди Израиля». Салдарини: «Различные вожди Израиля — единственные группы, недвусмысленно отвергаемые Матфеем». Он отмечает: «Матфей нигде не отвергает ни «иудаизм», ни «еврейский народ». И вопреки мнению многих комментаторов он не бросает еврейскую общину в пользу новой христианской общины» (44).
- ⁵ M. Konradt, *Das Evangelium nach Matthäus* (NTD), Göttingen, 2015. В этом комментарии использованы предыдущие работы Конрадта, напр.: M. Konradt, *Israel, Kirche und die Völker im Matthäusevangelium* (WUNT I), Tübingen, 2007. Полемика между Конрадтом и Луцем относительно Мф. была продолжена Луцем в: U. Luz, «Spaltung in Israel. Ein Gespräch mit Matthias Konradt», в: Ch. Böttrich, H. P. Hübner, K. Vogt (ed.), *Evangelium ecclesiasticum. Matthäus und die Gestalt der Kirche* (FS. Christoph Kähler), Frankfurt, 2009, 285–301.

Идите наипаче к потерянным овцам дома Израилева.

Это напоминает характеристику толп как «овец без пастыря» в Мф. 9:36. Отсюда видно, что в основе миссии к Израилю лежит сострадание Иисуса: именно оно отличает Его действия, описанные в Мф. 9:35. Поскольку миссия к Израилю возлагается на учеников⁶, они должны выполнять свою задачу в том же духе сострадания. Как я покажу далее, действовать с состраданием подобает и читателям Мф.⁷ Характеристика народа как овец без пастыря, возможно, отчасти вдохновлена послевоенными реалиями. Как бы то ни было, для первого евангелиста миссия к Израилю — это не событие лишь отдаленного прошлого и времен Иисуса, но нынешние условия: миссия, которая идет параллельно с миссией к язычникам. Оживленно дискутируемый вопрос о том, как соотносятся миссия к Израилю (Мф. 10) и миссия к язычникам (Мф. 28), можно решить в свете Мф. 10:23б, где мимоходом упомянута продолжительность миссии к Израилю:

Ὅταν δὲ διώκωσιν ὑμᾶς ἐν τῇ πόλει ταύτῃ, φεύγετε εἰς τὴν ἑτέραν· ἀμὴν γὰρ λέγω ὑμῖν, οὐ μὴ τελέσητε τὰς πόλεις τοῦ Ἰσραὴλ ἕως ἂν ἔλθῃ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου.

Когда же будут гнать вас в одном городе, бегите в другой. Ибо истинно говорю вам: не успеете обойти городов Израилевых, как придет Сын Человеческий.

⁶ Ср. Konradt, Matthäus, 159–60 (п. 5).

⁷ Пока лишь коротко отметим, что если читать Мф. как когерентное и последовательное повествование, заповедь в Мф. 28:20а (διδάσκοντες αὐτοῦς τηρεῖν πάντα ὅσα ἐνετείλαμην ὑμῖν) исключает двухэтапную модель, в которой земное учение Иисуса отменяется после Воскресения. Воскресший Иисус заповедует следовать тому, чему Он учил ранее: πάντα ὅσα ἐνετείλαμην ὑμῖν записано для назидания в предыдущих главах Евангелия.

Если не считать Мф. 10:23б бессмысленной традицией, бездумно воспринятой редактором, трудно уйти от мысли, что миссия к Израилю, заповеданная и организованная сострадательным Мессией Иисусом, продолжается во времена общины Матфея. Более того, евангелист ожидает, что она будет продолжаться до парусии⁸. Таким образом, Иудейская война — не конец статусу Израиля как народа Божьего и не разрыв общины Матфея с большинством иудеев. Скорее, она знаменует собой новое начало после того как народ, сбитый с пути властями, понес наказание свыше (но не был отвергнут)⁹. Конечно, суровые слова при этом сказаны о городах¹⁰, отвергающих весть учеников Иисуса. Например, в Мф. 10:15:

⁸ См., напр., A. V. Dobbeler, «Die Restitution Israels und die Bekehrung der Heiden. Das Verhältnis von Mt 10,5b.6 und Mt 28,18–20 unter dem Aspekt der Komplementarität. Erwägungen zum Standort des Matthäusevangeliums», ZNW 91/2000, 18–44 и Gnlika, Matthäusevangelium, 379 (п. 3): согласно Мф., «wird die Israelmission zu keinem Ende kommen, sondern als dauernde Aufgabe bleiben» («миссия к Израилю не подойдет к концу, но будет оставаться постоянной задачей»). Аналогичным образом G. Garbe, Der Hirte Israels. Eine Untersuchung zur Israeltheologie des Matthäusevangeliums (WMANT 106), Neukirchen-Vluyn, 2005, 143–147, обосновывает «[d]ie Fortdauer der Israelmission bis zur Parusie» («продолжение миссии к Израилю до парусии»). Konradt, Matthäus, 168 (п. 3) замечает: «Ablehnung oder gar Verfolgung in einer Stadt (...) führt also bis zur Parusie nicht zum Abbruch der missionarischen Beziehungen, sondern zu ihrer Fortsetzung in einer anderen» («отвержение и даже гонения в одном городе <...> ведут вплоть до парусии не к прекращению миссионерских отношений, а к их продолжению в другом городе»).

⁹ Идея окончательного отвержения едва ли возникла в самой иудейской среде: скорее, она христианского происхождения. Для иудейской мысли более характерна модель, обозначенная в девтеронимической литературе: грех-изгнание-возвращение (см. M. de Jonge, The Testaments of the Twelve Patriarchs. A Study of Their Text, Composition and Origin, Assen, 1953, 83–86). Тем более, в своей эсхатологической

ἀμὴν λέγω ὑμῖν, ἀνεκτότερον ἔσται γῆ Σοδόμων καὶ Γομόρρων ἐν ἡμέρᾳ κρίσεως ἢ τῇ πόλει ἐκείνῃ.

Истинно говорю вам: отраднее будет земле Содомской и Гоморфской в день суда, нежели городу тому.

Здесь не сказано, что отвергнувших весть о Царстве постигнет участь Содома и Гоморры: лишь то, что спрос с Содома и Гоморры будет меньше. Многие комментаторы упускают из виду этот важный нюанс. Сравнение касается не уничтожения, а суда¹¹. Да, вестники Иисуса столкнутся с конфликтами и насилием (Мф. 10:17–25), но эти конфликты не ограничены иудейской средой: в Мф. 10:18 упомянуты язычники. Опять-таки конфликт обозначает не конец

разновидности конца периода Второго Храма она всегда предполагала надежду. Это касается и тех эсхатологических мотивов, которые связаны с последним судом: ведь независимо от того, несет ли последний суд больше кары или надежды, он еще не состоялся. А значит, нынешний век остается открытым пространством.

¹⁰ У меня еще не было возможности ознакомиться со свежей статье: Antony Le Donne, «Complicating the Category of Ethnos toward Poliscentrism. A Possible Way Forward within Second Temple Ethnography», в: D. W. J. Gill, P. Trebilco, S. Walton (eds.), *The Urban World and the First Christians*, Grand Rapids, 2017. Однако тема выглядит перспективной: прояснить архитектуру Мф. 10 в плане утверждений не только об «Израиле» в целом (Мф. 9:36; 10:6), но и об отдельных «городах» (Мф. 10:14 сл.), которые по-разному воспринимают весть учеников Иисуса.

¹¹ Пожалуй, недостаточно точен термин Vernichtungsgericht («суд уничтожением») в Konradt, Matthäus, 165 (п. 3): ведь для Матфея уничтожение и суд различаются хронологически как прошлое (уничтожение) и будущее (суд). Мф. 10:15 предполагает, что Содом и Гоморра предстанут на суд при эсхатологическом воскресении (ср. Ин. 5:29). Раввинистические дискуссии о возможной роли Содома и Гоморры в воскресении собраны в: P. Billerbeck; [H. L. Strack], *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, Bd.1: *Das Evangelium nach Matthäus*, München 3rd ed., 1961, 574.

коммуникации, но его *conditio sine qua non*. Иисус организует миссию, заранее зная, что миссионеры столкнутся с сопротивлением. Для учеников во времена Матфея оппозиция не означает, что миссию надо прекращать: она продолжается до самого конца. И отметим, что Мф. 10 завершается неожиданным и любопытным наставлением о праведности: чтобы получить награду праведника, достаточно приютить праведника (Мф. 10:40–42)¹².

Одна деталь в Мф. 10 намекает на критику элит, а именно ст. 25: в связи с Вельзевулом будут обвинять не только Иисуса, но и Его учеников. Ведь Иисуса обвиняли фарисеи (в Мф. 9:34 и 12:24), а значит, они, видимо, и подразумеваются и в Мф. 10:25¹³, тем более что Иисус предостерегает от фарисеев в Мф. 23.

Конечно, полемический аспект образа овец и пастыря в Мф. 9:36 не очень бросается в глаза. Однако в релевантных отрывках у библейских пророков можно обнаружить прямые обличения пастырей, которые трудились плохо или вообще не трудились. Например, в Иез. 34:1–11 LXX «пастыри Израилевы» обвиняются в том, что заботятся только о себе,

¹² Вопреки мнению большинства я соглашусь с Fielder, *Matthäusevangelium*, 236 (п. 3), что Мф. 10:40–42 относится не только к коммуникации внутри группы (см., напр., Н. А. W. Meyer, *Evangelium des Matthäus* (КЕК), Göttingen 6th ed., 1876, 262: «Aufnahme und Unterstützung seitens der Gläubigen», «принятии и поддержке со стороны верующих»), но и к жестам сочувствия со стороны внешних. См. также примечательную интерпретацию в: К. Berger, *Kommentar zum Neuen Testament*, Gütersloh, 2011, 60 f.

¹³ Davies/Allison, *Matthew*, 195 (п. 3): «Создается впечатление, что в 10:25в имплицитный субъект — иудейские вожди». Ср. аналогично, Konradt, *Matthäus*, 168 (п. 5), который также пытается доказать, что «волками» в Мф. 10:16 названы власти.

а стадом пренебрегают (ст. 2). Они «слабых не укрепляли, и больной овцы не врачевали, и пораненной не перевязывали, и угнанной не возвращали, и потерянной не искали» (ст. 4). Соответственно, овцы были рассеянны, «ибо не было пастыря (διὰ τὸ μὴ εἶναι ποιμένας)». Пастыри несут полную ответственность за случившееся с овцами, как сказано в ст. 10: «Так говорит Владыка Господь: Я — против пастырей и призову их к ответственности за стадо. Я не дам им более пасти овец, и не будут более пастыри пасти самих себя». Обещание Бога в ст. 11 лично позаботиться об овцах (ср. образ овец/пастуха в противопоставлении слабых/сильных овец в 34:17–22) выливается в намерение послать давидического Мессию (ст. 23). Если Матфей думал о Иез. 34, напрашивается вывод: с его точки зрения, обещание исполнилось с приходом Иисуса¹⁴.

К формулировке Мф. 9:36 ближе стоит Числ. 27:17, где речь идет о назначении преемника Моисею, чтобы народ не был «как овцы, у которых нет пастыря» (ὅσει πρόβατα οἷς οὐκ ἔστιν ποιμήν). В пророческих текстах вроде Иез. 34 образ овец/пастыря используется в связи с ответственностью

¹⁴ Как полагает Konradt, *Matthäus*, 159 (п. 5): «Matthäus sieht diese Konstellation als in Jesus erfüllt an: Jesus tritt als davidisch-messianischer Hirte (vgl. Mt 2,6) an die Stelle der bisherigen Autoritäten, die als Hirten des Volkes versagt haben» («Матфей считает, что это сочетание исполнилось в Иисусе: Иисус как давидическо-мессианский пастырь (ср. Мф. 2:6) занимает место бывших властей, которые были плохими пастырями народа». Согласно Y. S. Chae, *Jesus as Eschatological Davidic Shepherd* (WUNT 2.216), Tübingen, 2006, который тщательно анализирует релевантные тексты, христология Мф. во многом завязана на образ давидического пастыря. См. также J. Willits, *Matthew's Messianic Shepherd-King. In Search of «The Lost Sheep of the House of Israel»* (BZNW 147), Berlin—New York, 2007, по мнению которого «потерянные овцы» из Мф. 10:6 — это потерянные десять колен бывшего Северного Царства, поныне обитающие в Галилее и на окрестных северных территориях.

вождей Израиля за то, что народ сбился с пути, уклонившись в непокорность и идолопоклонство. Далее у Мф. вожди будут играть сходную роль, подстрекая толпу требовать смерти Иисуса.

Прямую критику элит мы находим в Мф. 3:7–12, где Иоанн Креститель призывает покаяться не народ в целом, а фарисеев и саддукеев. Любопытна синоптическая параллель: если в Лк. 3:7 Иоанн оскорбляет «приходивший креститься от него народ» (τοῖς ἐκπορευομένοις ὄχλοις βαπτισθῆναι ὑπ’ αὐτοῦ), называя людей «порождениями ехидниными», то в Мф. 3:7 эти слова обращены к духовным вождям (πολλοὺς τῶν Φαρισαίων καὶ Σαδδουκαίων ἐρχομένους ἐπὶ τὸ βάπτισμα αὐτοῦ). Такое переключение с толп на вождей характерно для всего Первого Евангелия. И в версии Мф. Иоаннова проповедь, видимо, органичнее соответствует повествовательному контексту: у Лк. несколько странно, что народ идет креститься, а Иоанн его за это ругает. Стоит сопоставить и нюансы формулировок: если у Лк. ὄχλοι идут к Иоанну βαπτισθῆναι ὑπ’ αὐτοῦ, то фарисеи и саддукеи у Мф. идут лишь ἐπὶ τὸ βάπτισμα αὐτοῦ. Один из современных переводов, «Новый международный перевод» (New International Version), понимает последнюю фразу как указание только на место события («to where he was baptizing» — «где он крестил»): они лишь смотрят, но сами креститься не хотят. Как бы то ни было, Мф. явно проводит грань между людьми из «Иерусалима и всей Иудеи и всей окрестности Иорданской», которые исповедовали грехи и крестились (ст. 5), и элитами (ст. 7–12), которые сталкиваются с жесткими обличениями Иоанна¹⁵.

А теперь обратимся к Мф. 8:5–13, где в рассказ о сотнике и его слуге включено высказывание о вере Израиля

и «сынах царства». Пораженный реакцией сотника, Иисус говорит:

ἀμὴν λέγω ὑμῖν, παρ' οὐδενὶ τοσαύτην πίστιν ἐν τῷ Ἰσραὴλ εἶδρον. 11 Λέγω δὲ ὑμῖν ὅτι πολλοὶ ἀπὸ ἀνατολῶν καὶ δυσμῶν ἤξουσιν καὶ ἀνακλιθήσονται μετὰ Ἀβραάμ καὶ Ἰσαὰκ καὶ Ἰακώβ ἐν τῇ βασιλείᾳ τῶν οὐρανῶν, 12 οἱ δὲ υἱοὶ τῆς βασιλείας ἐκβληθήσονται εἰς τὸ σκότος τὸ ἐξώτερον· ἐκεῖ ἔσται ὁ κλαυθμὸς καὶ ὁ βρυγμὸς τῶν ὀδόντων.

Истинно говорю вам, и в Израиле не нашел Я такой веры. 11 Говорю же вам, что многие придут с востока и запада и возлягут с Авраамом, Исааком и Иаковом в Царстве Небесном; 12 а сыны царства извержены будут во тьму внешнюю: там будет плач и скрежет зубов.

На первый взгляд, «сыны царства», названные в ст. 12, это «Израиль», упомянутый в ст. 10: за свое неверие Израиль будет отвергнут, а спасение вместо него обретут язычники. Такая интерпретация долго была характерна

¹⁵ Или различие не столь велико? Тогда у Лк. и Мф. мы находим одну и ту же структурную особенность: Иоанн выступает с суровыми словами как раз тогда, когда люди приходят к нему каяться! Возможно, здесь обличение не означает отказа: напротив, оно призвано стимулировать процесс покаяния. Я называю эту особенность «структурной», поскольку она характерна для многих библейских текстов. В науке есть термин «парадоксальное вмешательство»: кара возвещается с целью предотвратить ее. См. сходные размышления в Davies/Allison, Matthew, 31 (п. 3) относительно Мф. 8:11 сл.: «Быть может, 8:11 сл. следует понимать как пророческую угрозу. Проклятие не обязательно состоится: это лишь перспектива, которая ожидает людей, если они не покаются». Из этого прагматического понимания следуют два вывода. Во-первых, суровое обличение — это средство коммуникации, а не способ положить ей конец. Во-вторых, оно всегда относится к открытому будущему; будущее зависит от реакции аудитории. Данный прагматический аспект лучше всего обозначен в текстах частым упоминанием о будущем последнем суде: пока суд не состоялся, у текстов есть время действовать вышеупомянутым парадоксальным образом.

для христианской экзегезы. Однако если вчитаться, она не оправдана. Во-первых, Иисус не говорит ничего плохого о вере Израиля. Он упоминает о ней лишь с тем, чтобы подчеркнуть веру сотника¹⁶. Во-вторых, фраза *υἱὸς τῆς βασιλείας* необычна и требует изучения. Во всем Новом Завете она встречается только в Мф. и даже там лишь дважды: в 8:12 и в 13:38 (в изъяснении притчи о зернах и плевелах). Второй из этих случаев не параллель в обычном смысле слова, поскольку там смысл определяется контекстом: «сыны царства» противопоставлены «сынам лукавого»; это представители сфер добра и зла. Поэтому в Мф. 13:38 «сына царства» — это те, кто спасутся, а не те, кто погибнут.

А в Мф. 8:12 имеются в виду главным образом элиты. На это указывает Мф. 21:43–45:

42 Λέγει αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς· οὐδέποτε ἀνέγνωτε ἐν ταῖς γραφαῖς· λίθον ὃν ἀπεδοκίμασαν οἱ οἰκοδομοῦντες, οὗτος ἐγενήθη εἰς κεφαλὴν γωνίας·

¹⁶ Несколько иная формулировка у Луки делает это еще заметнее: «Даже в Израиле не нашел Я такой веры», *οὐδὲ ἐν τῷ Ἰσραὴλ τοσαύτην πίστιν εὑρόν* (Lk 7:9): т. е. вера Израиля достаточно примечательна. Konradt, *Matthäus*, 135 (п. 5) и Davies/Allison, *Matthew*, 31 (п. 3) высказывают правдоподобную версию, что Иисус находил веру и в Израиле; см., напр., Мф. 4:24 и 8:16, где толпы приводят к Иисусу больных в надежде, что он их исцелит. По мнению Конрадта, смысл сравнения — в универсальном аспекте. Из контекста ясно, «dass es (...) im Blick auf Jesus um die *Universalität* seiner Vollmacht geht. Neben die Akzeptanz des Vorrechts des Gottesvolkes, dass diesem die Sendung Jesu zugutekommt, tritt (...) ein Glaube, der in Jesus schon jetzt den sieht, dessen Vollmacht über Israel hinausreicht, was Jesus selbst erst nach seiner Auferstehung (28,19) offenbar macht» («что...по отношению к Иисусу, речь идет об универсальности его власти. Наряду с признанием преимущественных прав народа Божьего, т. е. что миссия Иисуса направлена на его благо, возникает <...> вера, которая уже сейчас видит в Иисусе того, чья власть распространяется за пределы Израиля, что сам Иисус открывает лишь после Воскресения (Мф. 28:19)». При таком понимании возникает ясная связь с последующим в Мф. 8:11.

παρὰ κυρίου ἐγένετο αὕτη καὶ ἔστιν θαυμαστὴ ἐν ὀφθαλμοῖς ἡμῶν; 43 διὰ τοῦτο λέγω ὑμῖν ὅτι ἀρθήσεται ἀφ' ὑμῶν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ καὶ δοθήσεται ἔθνει ποιοῦντι τοὺς καρποὺς αὐτῆς. [44 καὶ ὁ πεσὼν ἐπὶ τὸν λίθον τοῦτον συνθλασθήσεται· ἐφ' ὃν δ' ἂν πέσῃ λικμήσει αὐτόν.] 45 Καὶ ἀκούσαντες οἱ ἀρχιερεῖς καὶ οἱ Φαρισαῖοι τὰς παραβολὰς αὐτοῦ ἔγνωσαν ὅτι περὶ αὐτῶν λέγει.

42 *Иисус говорит им: неужели вы никогда не читали в Писании: камень, который отвергли строители, тот самый сделался главою угла? Это от Господа, и есть дивно в очах наших? 43 Потому сказываю вам, что отнимется от вас Царство Божие и дано будет народу, приносящему плоды его; 44 и тот, кто упадет на это камень, разобьется, а на кого он упадет, того раздавит. 45 И слышав притчи Его, первосвященники и фарисеи поняли, что Он о них говорит.*

Сказанное здесь об особых отношениях между вождями и Царством Божьим следует соотносить с Мф. 23:13–14, где Иисус обвиняет книжников и фарисеев в том, что они закрывают людям вход в Царство:

Οὐαὶ δὲ ὑμῖν, γραμματεῖς καὶ Φαρισαῖοι ὑποκριταί, ὅτι κλείετε τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν ἔμπροσθεν τῶν ἀνθρώπων· ὑμεῖς γὰρ οὐκ εἰσέρχεσθε οὐδὲ τοὺς εἰσερχομένους ἀφίετε εἰσελθεῖν.

Горе вам, книжники и фарисеи, лицемеры, что затворяете Царство Небесное человекам, ибо сами не входите и хотящих войти не допускаете.

Если толковать отрывки Мф. 21:43–45 и Мф. 23:13–14 в свете друг друга, напрашивается вывод: «Царство Небесное» у Мф. имеет отношение к учению. Это хорошо видно из Мф. 16:19, где «ключи Царства» упомянуты в связи с властью разрешать и запрещать. Тогда Мф. 21:43 означает, что власть учить переходит от фарисеев к ученикам, которые приносят плоды Царства, живя по учению Иисуса¹⁷.

И если вернуться к Мф. 8:12, опять-таки видно: «сыны царства» — это вожди, возомнившие себя важными посредниками Царства¹⁸.

Далее рассмотрим отрывок Мф. 11:16–19. Он состоит из притчи (16 сл.) и ее толкования (17 сл.). Вынося за скобки некоторые проблемы текста, давно подмеченные и обсуждаемые учеными¹⁹, рассмотрим вопрос: к кому относится фраза ἡ γενεὰ ταύτη. По мнению большинства исследователей, имеются в виду иудейские современники Иоанна и Иисуса: целое «поколение»²⁰. Конрадт считает это неправдоподобным: толпы в ст. 7 сл. принадлежат к «этому поколению»,

¹⁷ Согласно P. Luomanen, *Entering the Kingdom of Heaven. A Study on the Structure of Matthew's View of Salvation (WUNT II 101)*, Tübingen, 1998, 167 ἔθνος в Мф. 21:43 — это община Матфея: «Матфей противопоставляет Израиль не язычникам, но своей собственной христианской общине, которая включает и язычников — как видно из корня данного слова».

¹⁸ В этом я расхожусь с Konradt, *Matthäus*, 137 (п. 5). Он не отождествляет υἱοὶ τῆς βασιλείας в Мф. 8:12 с таковыми в Мф. 13:38, но предполагает два разных результата в процессе спасения в одной и той же группе. По его мнению, слова в Мф. 8:12 сказаны о тех иудеохристианах в общине Матфея, которые не принимают концепции универсального спасения в Иисусе: «Der Unterschied beider Vorkommen besteht allein darin, dass die "Söhne des Reiches" in 13,18 ans Ziel gelangt sind, während die von 8,12 scheitern. (...) Der Grund des Scheiterns in 8,12 ist dem Kontext nach, dass sie nicht wie der Hauptmann an die Universalität des Heils glauben» («разница между этими двумя отрывками состоит в том, что в Мф. 13:38 «сыны Царства» достигли цели, а в Мф. 8:12 не достигли. В Мф. 8:12 причина неудачи, судя по контексту, состоит в том, что они, в отличие от центуриона, не верят в универсальность спасения»). Но мне ближе позиция Fiedler, *Matthäusevangelium*, 205 (п. 3): Мф. 8:12 — выпад против фарисеев. Думаю, двусмысленности позволяет избежать такая интерпретация: те, кто *сейчас* считаются υἱοὶ τῆς βασιλείας — а именно иудейская элита — будут изгнаны; те, кто принимают весть о Царстве и хранят ее, суть *истинные и новые* υἱοὶ τῆς βασιλείας. Таким

но не считают Иоанна одержимым (как поступает ἡ γενεὰ ταύτη), а видят в нем пророка (ст. 9)²¹. Вспомним, что еще в Мф. 3:5–10 толпы и фарисеи реагировали на проповедь Крестителя по-разному — возможно, этот расклад предполагается и в Мф. 11:16–19? Такая мысль напрашивается, поскольку вторая половина обвинения («любит есть и пить вино, друг мытарям и грешникам») была имплицитно высказана еще в Мф. 9:11, где фарисеи спрашивают, почему Иисус «ест и пьет с мытарями и грешниками». Вспомним, что в нескольких других случаях слово γενεά у Мф. относится к вождям, особенно в Мф. 12:38–42 (4 из 9 случаев

образом, в Мф. 13:38 фраза обретает иной смысл, чем в Мф. 8:12. Отметим, что формулировка οὗτοί εἰσιν предполагает определение.

И это единственный случай в аллегорическом изъяснении притчи, где обычно используется просто εἰσιν resp. ἔστιν.

¹⁹ Спорят, в частности, о первоначальном смысле притчи (до интерпретации в Евангелиях) и мотивах, важных для *tertium comparationis*, ср. J. Glinka, *Das Matthäusevangelium, 2. Teil* (HThK), Freiburg, 1986, 422–424 и P. Müller, «Vom misslingenden Spiel (Von den spielenden Kindern)», в: R. Zimmermann (ed.), *Kompendium der Gleichnisse Jesu*, Gütersloh, 2007, 100–110.

²⁰ Напр., Davies/Allison, *Matthew*, 260 (п. 3) и Luz, *Matthäus*, 188 (п. xxx). Луц вспоминает в этой связи также Мф. 12:39–45 и 23:36, заключая, что современники Иоанна и Иисуса «не были исключением» (*keine Ausnahme*) для израильской истории. Однако из отрывков, которые приводит Луц, такой вывод не следует.

²¹ Для «иудейского» прочтения Мф. (которому я пытаюсь следовать) фигура Иоанна Крестителя представляет особый интерес. Из последних работ см. В. С. Dennert, *John the Baptist and the Jewish Setting of Matthew* (WUNT 2.403), Tübingen, 2015. К оживленно дискутируемому вопросу о взаимоотношениях между общиной Матфея и иудейской средой можно подойти и с позиции социальных наук. См., напр., R. Popa, *Allgegenwärtiger Konflikt. Exegetische und sozialpsychologische Analyse der matthäischen Konfliktgeschichte* (NTOA 111), Göttingen, 2017.

у Мф.), где «книжники и фарисеи» требуют «знамения», а Иисус отвечает: «*ὑπερέ* лукавый и прелюбодейный ищет знамения». То, что Иисус говорит о своих собеседниках в третьем лице, может быть обусловлено более ранней формой речений о *ὑπερέ*, воспринятой евангелистом. В нынешнем же контексте это увеличивает риторическую силу высказывания²². Правда, можно понять и так: Иисус считает поведение вождей характерным для всего «поколения» (как обычно переводят *ὑπερέ*). Однако следует учитывать, что тогда «толпы» — они присутствуют на сцене и слушают разговор Иисуса с вождями (ср. Мф. 12:23, 46) — составляют исключение, и весьма примечательное, поскольку к ним критика Иисуса не относится. И снова перед нами четкое разделение между толпой и вождями в Мф. 12:23 сл., где они реагируют диаметрально противоположным образом: толпа задумывается о возможности, что Иисус есть давидический Мессия, а фарисеи обвиняют его в связи с Вельзевулом.

Следующее упоминание содержится в Мф. 16:4 в отрывке Мф. 16:1–4, где опять-таки фарисеи, на сей раз вместе с саддукеями, требуют у Иисуса знамения. И снова Иисус в ответ называет их «лукавым и прелюбодейным *ὑπερέ*»²³. Здесь тоже связь между речением о *ὑπερέ* и властями очевидна.

²² Для сравнения можно взять речения о Сыне Человеческом. Они относятся (не к группе на этой стадии, но) к самому оратору. Они сформулированы в третьем лице и имеют риторическую силу.

²³ То, что у Матфея именно фарисеи и саддукеи названы «лукавым и прелюбодейным *ὑπερέ*», еще более очевидно, если учесть данные текстологии и исключить ст. 26–3. Тогда это речение следует сразу за требованием в ст. 1. См. дискуссию в Davies/Allison, *Matthew*, 580 f. n. 12 (п. 3), которые постулируют оригинальность отрывка лишь «с великой осторожностью». Ср. колебания издательского комитета GNT в В. Metzger (ed.), *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, Stuttgart, 1971, 41.

Мы временно пропустим Мф. 17:17 и перейдем к Мф. 23:36, где завершается обличение вождей. Мф. 23:29–33 добавляет еще одно «горе вам» в адрес книжников и фарисеев, которое далее развивается и эксплицируется в Мф. 23:34–36 в связи с миссией библейских пророков и праведников. Данный отрывок завершается торжественным речением (с формулировкой «истинно говорю вам») об «этом $\gamma\epsilon\nu\epsilon\acute{\alpha}$ » в 23:36. Угроза, что «все это придет на это $\gamma\epsilon\nu\epsilon\acute{\alpha}$ », отсылает назад к ст. 35 («придет на вас вся кровь праведная, пролитая на земле»). Второе лицо множественного числа здесь подразумевает власти.

Остаются две ссылки: Мф. 17:17 и 24:34. Первый из этих отрывков — сильный аргумент в пользу того, что $\gamma\epsilon\nu\epsilon\acute{\alpha}$ может относиться к одной из групп внутри народа, а не к народу (и уж тем более, поколению) в целом: речь идет о неспособности учеников помочь мальчику. Формулировка поставлена во второе лицо множественного числа: «О, $\gamma\epsilon\nu\epsilon\acute{\alpha}$ неверный и лукавый! Доколе буду с вами? Доколе буду терпеть вас? Приведите его ко мне сюда». Здесь расширенный смысл особенно проблематичен, поскольку из слов Иисуса ясно, что ученики *сами* относятся к этому $\gamma\epsilon\nu\epsilon\acute{\alpha}$ ²⁴. Остается Мф. 24:34. Возможно, как полагает Конрадт, что и здесь тональность негативная. Отсюда предположительный смысл: гонители учеников претерпят кару до парусии. Однако здесь как раз уместнее временной смысл ($\gamma\epsilon\nu\epsilon\acute{\alpha}$ = «поколение»). Но поскольку $\gamma\epsilon\nu\epsilon\acute{\alpha}$ означает «поколение» еще в Мф. 1:17, это лишь подтверждает, что в одном и том же макротексте

²⁴ О повествовательной конфигурации учеников, толпы и властей см. тщательный анализ в: U. Poplutz, *Erzählte Welt. Narratologische Studien zum Matthäusevangelium* (BThSt 100), Neukirchen-Vluyn, 2008, 101–139.

Матфей может обозначать как определенную группу (властей или учеников), так и все «поколение» (в родословии Мф. 1 и апокалиптической речи Мф. 24).

Относительно лексики следует добавить, как делает Конрадт²⁵, что в библейской традиции данное слово иногда обозначает не весь народ (одного поколения), а определенную группу людей. Это может быть как в позитивном ключе — Пс. 13:5 LXX (ὁ θεὸς ἐν γενεᾷ δικαίᾳ), 23:6 LXX (ἡ γενεὰ ζητούντων αὐτόν), так и в негативном — Пс. 11:8 LXX (относительно нечестивых: σὺ κύριε φυλάξεις ἡμᾶς καὶ διατηρήσεις ἡμᾶς ἀπὸ τῆς γενεᾶς ταύτης), Прем Сол. 3:18 (γενεὰς γὰρ ἀδίκου χαλέπα τὰ τέλη), Иосиф Флавий, *Воина* 5:566 (γενεά — о бунтовщиках).

Таким образом, в подавляющем большинстве случаев употребления данного понятия у Матфея подойдет перевод

²⁵ Konradt, Matthäus, 184 (п. 5).

²⁶ H. G. Liddel, R. Scott, H. St. Jones: A Greek—English Lexicon. Revisited and augmented throughout by H. St. Jones, Oxford 9th ed., 1961, 342. См. также F. Montanari, M. Goh, C. Schroeder, *The Brill Dictionary of Ancient Greek*, Leiden, 2015, 421 f. Fiedler, *Matthäusevangelium*, 241 (п. 3) использует в Мф. 11:16 уничижительное слово *Sippschaft* («отребье», «сброд»). Fiedler, loc. cit, усматривает связь со ст. 12: в его интерпретации, *βασταί*, посягающие на *βασιλεία*, это враги Христа. Таким образом, *βασταί* в Мф. 11:12 и *γενεά* в Мф. 11:16 — одна и та же группа. Аналогичным образом Konradt, *Matthäus*, 182 (п. 5), который полагает, что власти выделены в особую группу: «Die Opposition gegen die Boten des Himmelreichs wird als Widerstand gegen dieses selbst verstanden. Matthäus hat dabei die jüdischen Autoritäten im Blick. Keineswegs sind hier dagegen die angeredeten Volksmengen einzureihen. Diese werden vielmehr über die “Gewalttäter” belehrt und sollen trotz der “Gewalttäter” zum Verstehen gelangen» («Оппозиция вестникам Царства осмысляется как противление этому. Здесь Матфей имеет в виду иудейские власти. Сюда вовсе не включается народная масса, к которой обращена речь. Напротив, народ учат о “людях насилия”, и они должны прийти к пониманию, невзирая на “людей насилия”»).

«род» или «класс», за вычетом Мф. 1:17 и 24:34, согласно словарю Лидделла—Скотта—Джонса²⁶.

Но как быть с речением о крови в Мф. 27:25? Не отвергается ли Израиль под конец повествования? Читаем 27:24—26:

24 Ἴδὼν δὲ ὁ Πιλάτος ὅτι οὐδὲν ὠφελεῖ ἀλλὰ μᾶλλον θόρυβος γίνεται, λαβὼν ὕδωρ ἀπενίψατο τὰς χεῖρας ἀπέναντι τοῦ ὄχλου λέγων· ἄθῳός εἰμι ἀπὸ τοῦ αἵματος τούτου· ὑμεῖς ὄψεσθε. 25 καὶ ἀποκριθεὶς πᾶς ὁ λαὸς εἶπεν· τὸ αἷμα αὐτοῦ ἐφ' ἡμᾶς καὶ ἐπὶ τὰ τέκνα ἡμῶν. 26 τότε ἀπέλυσεν αὐτοῖς τὸν Βαραββᾶν, τὸν δὲ Ἰησοῦν φραγελλώσας παρέδωκεν ἵνα σταυρωθῆ.

24 *Пилат, видя, что ничто не помогает, но смятение увеличивается, взял воды и умыл руки перед народом, и сказал: невиновен я в крови Праведника сего; смотрите вы. 25 И отвечая, весь народ сказал: кровь Его на нас и на детях наших. 26 Тогда отпустил им Варавву, а Иисуса, бив, предал на распятие.*

Эти люди проклинают сами себя, беря на себя ответственность за свой (неправедный) приговор. Речь идет о населении Иерусалима, которое делает причастными даже собственных детей. Думаю, правы те комментаторы, которые усматривают здесь намек на разрушение Иерусалима в 70 г. н. э. При этом наказание за казнь Иисуса ограничено двумя поколениями, в соответствии с исторической реальностью Иудейской войны. Таким образом, с одной стороны, жители Иерусалима получают серьезное возмездие за убийство Мессии. С другой стороны, во дни Матфея эта кара уже состоялась²⁷. И судя по тому, что в Мф. 10 Израиль остается полем миссии, Израиль лишь наказан, но никак не отвергнут (и не «замещен» кем-либо или чем-либо). Матфей использует сложившуюся ситуацию: разрушение Иерусалима,

которое для него и для его поколения есть факт прошлого. Эту трагедию евангелист увязывает с судьбой Иисуса: Иерусалим повинен в его гибели. Но это лишь очередная глава в истории Израиля, а не конец ее.

Соответственно, Мф. 28:18–20 не замена миссии к Израилю на миссию к язычникам, но расширение сферы действия Иисуса. При жизни Иисус заповедовал ученикам: «На путь к язычникам не ходите, и в город самарянский не входите; а идите наипаче к погибшим овцам дома Израилева» (Мф. 10:5–6). Так поступал и он сам. Однако Воскресший наделен всемирной ἐξουσία, а потому способен сделать миссию более широкой. Отныне он пребывает с учениками, куда бы они ни шли. И так будет до самого конца. Вполне

²⁷ Новое и более тонкое понимание мотива крови у Матфея было недавно предложено в: C. Sider Hamilton, *The death of Jesus in Matthew. Innocent blood and the end of exile* (MSSNTS 167), Cambridge, 2017. С помощью таких иудейских категорий, как чистота и плен, Гамильтон пытается преодолеть дихотомию между отвержением и спасением. Шагом в сходном направлении может быть попытка провести грань между наказанием и отвержением. И совсем иной способ соотносить данный отрывок с образами Йом-Киппура см. в: T. Niclas, *Versöhnung! Ein Versuch zum Blutruf des Volkes* (Mt 27,25) im Matthäusevangelium, в: F. Bruckmann/R. Dauser (eds.), *Im Angesicht der Anderen. Gespräche zwischen christlicher Theologie und jüdischem Denken. Festschrift für Josef Wohlmuth* (Studien zu Judentum und Christentum 25), Paderborn et al., 2013, 281–292.

²⁸ См., напр., W. D. Davies; D. C. Allison, *The Gospel According to Saint Matthew* (ICC), vol. 3, London, 1997, 588: «На литературном уровне метаморфоза толпы... подчеркивает нечестие иудейских вождей, ибо они ответственные за эту новую враждебность». Я не согласен с I. Broer, «Antijudaismus im Neuen Testament? Versuch einer Annäherung anhand von zwei Texten (1 Thess 2,14–16 und Mt 27,24 f)» в: P. Fiedler, L. Oberlinner (ed.), *Salz der Erde — Licht der Welt. Exegetische Studien zum Matthäusevangelium* (Fs. A. Vögtle), Stuttgart, 1991, 321–356, 344, что для Матфея толпа — это просто böswillige Masse («злонамеренная масса»). Нечто подобное мы находим у J. R. Cousland, *The Crowds in*

возможно, Иисус просто не может начать миссию ко всем народам, пока не обрел всю власть на небе и на земле. Лишь воскресший Господь, которому дана $\pi\alpha\sigma\alpha \acute{\epsilon}\xi\upsilon\sigma\iota\alpha \acute{\epsilon}\nu \upsilon\omicron\rho\alpha\nu\tilde{\omega} \kappa\alpha\iota \acute{\epsilon}\lambda\iota \tau\eta\varsigma \gamma\eta\varsigma$, может открыть поле $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha \tau\grave{\alpha} \acute{\epsilon}\theta\eta\nu$. Чтобы началась всемирная миссия, сначала Иисус должен быть прославлен. И тут нет никакой богословского отказа от миссии к Израилю: просто изменившийся статус Иисуса дает возможность расширить спектр действий.

Возвращаемся к речению о крови. Мф. 27:20 не оставляет сомнений, кого читатели должны винить за чудовищную ошибку народа. Во всем виноваты власти:

$\text{Οἱ δὲ ἀρχιερεῖς καὶ οἱ πρεσβύτεροι ἔπεισαν τοὺς ὄχλους ἵνα αἰτήσωνται τὸν Βαραββᾶν, τὸν δὲ Ἰησοῦν ἀπολέσωσιν.}$

the Gospel of Matthew (NT.S 102), Leiden, 202, 303: «Толпы занимают сторону своих косных вождей. Все они вместе, как народ Израилев, теряют свой статус народа Божия». Напротив, см. полезную дискуссию в: D. L. Turner, *Israel's Last Prophet: Jesus and the Jewish Leaders in Matthew 23*, Minneapolis, 2015, 253–268. Отметим также тонкий и странный парадокс, связанный с именем Варавва («сын отца»): предавая смерти Иисуса, толпа избирает «сына отца». Более того, судя по всему, первоначальное чтение Мф. 27:16 упоминало Иисуса Варавву; относительно текстуально-критических соображений см. Metzger, *Commentary*, 67 сл. (п. 2). Согласно Davies/Allison, loc. cit., 584, «это усиливает драму; толпа должна выбрать между двумя людьми по имени Иисус». Однако примечательнее другой парадокс, связанный с именем Варавва. Интересна интерпретация в Gnllka, *Matthäusevangelium*, 456 (п. 19): «Vermutlich will Mt auf diese Weise andeuten, dass dieser andere den Namen Barabbas zu Unrecht trägt, wie er ganz und gar von der rechten Bahn abgekommen ist. "Sohn des Vaters" ist in Wahrheit ein anderer, der neben diesem Barabbas steht und über den das Volk jetzt zu entscheiden hat» («Надо полагать, Матфей хочет сказать, что этот другой человек напрасно носит имя Варавва: слишком сильно он отошел от правильного пути. «Сын Отца» есть тот, кто стоит рядом с Вараввой и о котором выносит суд народ»). Однако основная мысль такова: толпа, которая «просит за Варавву... и о казни Иисуса», получает обратно «сына отца» тем путем, который и представить пока не может.

Но первосвященники и старейшины возбудили народ просить Варавву, а Иисуса погубить.

Матфей ясно дает понять: народ пал жертвой пропаганды властей²⁸. Лишь здесь во всем первом Евангелии мы видим «репрезентативные» или *pars-pro-toto* взаимоотношения между вождями и толпой: вожди сеют среди населения свои зловерные идеи и дурное влияние и население тяжко расплатится за эту ошибку. Иерусалим ждет тяжкая участь. Но «Иерусалим» — это не только власти, но и простой народ. Поэтому Иисус говорит о нем не без сострадания: Ие-

²⁹ См. W. Klaiber, *Das Matthäusevangelium, Teilband 2: Mt 16,21–28,20*, Neukirchen-Vluyn, 2015, 157 относительно Q-логии Мф. 23:37/ Лк/ 13:34 сл.: «Matthäus hat es sehr bewusst an das Ende dieser Rede gesetzt, um damit noch einen neuen Akzent zu setzen» («Матфей сознательно поместил это в конец речи, чтобы таким образом сместить акцент»). Относительно всей главы Мф. 23 см. David E. Garland, *The Intention of Matthew 23* (NT.S52), Leiden, 1972.

³⁰ С этим связана проблема Мф. 23:39. Вослед Klaiber, *Matthäusevangelium*, 159 (п. 29) et al., мы выделяем три основных интерпретации. Первые две — хронологические, третья — условная. (1) Данный стих вносит примирительные нотки и надежду на то, что в конечном счете Израиль исповедует Иисуса Мессией. (2) Иудеи встретят Иисуса, но получат окончательный приговор. (3) Израиль признает Иисуса Спасителем лишь при условии, что сможет встретить его данным отрывком из Псалма. Клайбер лаконично подытоживает: «Sprachlich sind alle drei Vorschläge möglich. Sachlich sind alle drei schwierig» («В языковом плане все три варианта возможны. В фактическом — все они вызывают трудности»). Более нюансированную дискуссию см. в: Garbe, *Der Hirte Israels*, 194–206 (п. 8). Konradt, *Matthäus*, 368 (п. 5) сообщает, что в пользу варианта (2) говорит потенциальная параллель с 1 Ен. 62, где могучие хвалят и почитают Сына Человеческого, но не в силах отвратить наказание. Однако сам он выступает за вариант (4): на прагматическом уровне стих призван вразумить читателей Евангелия, вспоминая разрушение Иерусалима (ко временам Мф. — событие прошлого). W. Trilling, *Das wahre Israel. Studien zur Theologie des Matthäus-Evangeliums*, München 3rd ed., 1964, 87–90 решительно выбирает (2) и делает

русалим убивает пророков, но его «детей» Иисус отчаянно и тщетно хотел собрать. В Мф. 23:37–39, под конец речи против фарисеев²⁹, Иисус не обличает фарисеев, но плачет о судьбе Иерусалима:

37 Ἰερουσαλήμ Ἰερουσαλήμ, ἡ ἀποκτείνουσα τοὺς προφῆτας καὶ λιθοβολοῦσα τοὺς ἀπεσταλμένους πρὸς αὐτήν, ποσάκις ἠθέλησα ἐπισυναγαγεῖν τὰ τέκνα σου, ὃν τρόπον ὄρνις ἐπισυνάγει τὰ νοσσία αὐτῆς ὑπὸ τὰς πτέρυγας, καὶ οὐκ ἠθέλησατε. 38 ἰδοὺ ἀφίεται ὑμῖν ὁ οἶκος ὑμῶν ἔρημος. 39 λέγω γὰρ ὑμῖν, οὐ μὴ με ἴδητε ἀπ’ ἄρτι ἕως ἄν εἴπητε· εὐλόγημένος ὁ ἐρχόμενος ἐν ὀνόματι κυρίου.

вывод: «dass er [scil. Matthew] das auserwählte Volk als Träger der Verheißung und des Heiles Gottes für endgültig gerichtet ansieht» («что он [Матфей] рассматривает избранный народ как окончательно назначенного носителя обетования и спасения», 90). Перед нами яркий образчик христианского невежества в вопросе хронологической структуры понятия последнего суда, который по определению есть дело будущего, а не нечто «окончательно» (endgültig) уже присутствующее. С Триллингом во многом солидарен Garland, *Intention*, 204–209 (п. 29): «Всему свидетельству Евангелия противоречит попытка провести аналогию между Мф. 23:39 и Павловым тезисом в Рим. 11:26 о спасении всего Израиля». Однако это больше говорит об *интерпретации* Гарлендом всего Мф., чем о *самом* Мф. Fiedler, *Matthäusevangelium*, 358–60 (п. 3) пытается обосновать вариант (1) и усматривает в Мф. 23:39 указание на «Die Parusie Jesu Christi als Heilsgeschehen für ganz Israel» («парусию Иисуса Христа как спасение для всего Израиля», 358), используя в качестве основного аргумента сотериологию Пс. 117:26а LXX. Согласно Turner, *Israel's Last Prophet*, 370 (п. 28), Израиль имеет шанс признать свою ошибку, произнеся во время парусии слова: «Благословен Грядущий во имя Господне!» Аналогичным образом, с точки зрения С. А. Evans, *Matthew*, Cambridge, 2012, 399, стих из Псалма, цитируемый в ст. 396, дает надежду: «Радостные слова Мф. 23:39 означают, что город покаялся и узнал своего Мессию». Я склонен соглашаться с последними тремя исследователями, а попутно отмечу: судя по всему, стих Мф. 23:39 хорошо показывает, какой герменевтический ключ комментатор применяет ко всему Евангелию.

37 Иерусалим, Иерусалим, избивающий пророков и камнями побивающий посланных к тебе! сколько раз хотел Я собрать детей твоих, как птица собирает птенцов своих под крылья, и вы не захотели! 38 Се, оставляется вам дом ваш пуст. 39 Ибо сказываю вам: не увидите Меня отныне, доколе не воскликнете: «благословен Грядущий во имя Господне!» (Мф. 23:37–39)

Этот отрывок важен, поскольку здесь Иисус плачет о непокорном и развращенном Иерусалиме. Иисус не гневается и не хочет мстить, но исполнен горечи и печали: великая столица Израиля делает ошибку и в итоге падет³⁰. Разумеется, исторически плач соотносится с послевоенным Иерусалимом: Иерусалимом после его разрушения в 70 г. н. э. Мф. 23:37–39 перекликается с Мф. 9:35–37, нашим первым текстом, где в мотиве овец без пастыря угадывается аллюзия на послевоенную жизнь в Иудее.

Чтобы проиллюстрировать концептуальный вес этих двух отрывков, я процитирую пространный отрывок из

³¹ Цит. по: W. Whinston, *The Works of Josephus*, Peabody, 1987, 544. Греческий текст: O. Michell, O. Bauernfeind (ed.), *Flavius Josephus, De Bello Judaico-Der Jüdische Krieg. Griechisch und Deutsch*, Bd. 1 Darmstadt 3rd ed., 1982. Мне хорошо известно, что «Иудейская война» и Евангелие от Матфея написаны в разных литературных жанрах: «Иудейская война» есть «авторская литература» (Autorenliteratur), а Евангелие от Матфея анонимно. Однако это не влияет на мою аргументацию, поскольку я не опираюсь на категорию автора (особенно авторскую интенцию), но лишь на то, как текст функционирует. На мой взгляд, наличие у «Иудейской войны» определенного автора ничего не меняет: это лишь функциональная деталь в тексте. [Цит. по пер. М. Финкельберг. Иосиф Флавий. Иудейская война. — Москва/Иерусалим: Мосты культуры/Гешарим, 2008. — *Прим. пер.*]

³² См. S. Mason, *Josephus and the New Testament*, Peabody 2nd ed., 2003.

«Иудейской войны» Иосифа Флавия (1:9–11). В предисловии Иосиф излагает концептуальные лейтмотивы своего труда, важные для понимания его замысла³¹:

Я же не собираюсь принижать мужество римлян за счет преувеличения мужества своих соотечественников, но буду излагать события точно и беспристрастно. Однако речи, которые я включаю в повествование, отразят мои собственные переживания (τοῖς ἑμαυτοῦ λάθῃσι): так я смогу дать выход чувствам и оплакать бедствия родины (ἐπολοφύρεσθαι ταῖς τῆς πατρίδος συμφοραῖς). Она была погублена внутренними распрями (στάσις οἰκεία), и римляне, предавшие огню священный Храм, сделали это не по своей воле, но подвигнутые правителями евреев (οἱ Ἰουδαίων τύραννοι); свидетелем тому сам император Тит, разрушитель Храма. На всем протяжении войны он жалел народ, оказавшийся во власти мятежников (τὸν μὲν δῆμον ἐλεήσας ὑπὸ τῶν στασιαστῶν φρουρούμενον): вновь и вновь он откладывал взятие города и продолжал осаду в надежде, что зачинщики сдадутся сами. Если же кто-то вознамерится осудить меня за то, что я обвиняю зачинщиков смуты и их разбойничьи шайки (τοὺς τυράννους ἢ τὸ ληστρικὸν αὐτῶν) и к тому же оплакиваю несчастную судьбу родины (τοῖς δυστυχήμασι τῆς πατρίδος ἐπιστένοντες), пусть он, невзирая на правила исторических сочинений (διδότω παρὰ τὸν τῆς ἱστορίας νόμον συγγνώμην τῷ λάθει), проявит снисхождение к моей слабости. Ибо случилось так, что из всех государств, находящихся под властью Рима, именно наше сначала достигло вершин процветания, а затем пало в глубину ничтожества.

Этот отрывок из предисловия к «Иудейской войне», который имеет программное значение для всего семитомника³², важен по нескольким причинам.

Первое. Автор говорит о своем глубоком равнодушии к излагаемому предмету: он иудей, а значит, не может рассказывать о судьбе Иудеи с эмоциональной отстраненностью. Он напрямую просит читателя извинить отсутствие нейтральности в его повествовании. Он позиционирует себя как иудей, который исполнен печали о судьбе родины.

Второе. Согласно Иосифу Флавию, войну начали не все иудеи, а меньшинство, угнетавшее иудейский народ: «мятежники», «разбойники», «правители». Хотя от римского завоевания пострадала вся страна, далеко не все в ней были виновны.

Третье. (И самое важное.) Иосиф выделяет Тита как главную фигуру на окончательной стадии войны и подчеркивает его милосердие к иудеям. Тит «жалел народ, оказавшийся во власти мятежников» (τὸν μὲν δῆμον ἐλέησας ὑπὸ τῶν στασιαστῶν φρουρούμενον). Тем самым Иосиф создает для римских читателей мощнейшую ролевую модель, образец

- ³³ Об образе Тита как человека мягкого в «Иудейской войне» Иосифа Флавия см. Zvi Yavetz, «Reflections on Titus and Josephus», *Greek, Roman and Byzantine Studies*, 16/1975, 411–432, 423–426. Ср. о плаче Тита незадолго до смерти — Светоний, Тит, 10. Это напоминает плач Иисуса об Иерусалиме в Лк. 19:41–48, где сострадание Иисуса подчеркнуто еще сильнее, чем в речении Q Мф. 23:37/Лк. 13:34 сл. Не случайно Лк. 19:41–48 — один из отрывков, которые читаются в Евангельской Церкви на «Israel-Sonntag», «воскресенье Израиля». (Ранее этот день именовался «Judensonntag», «воскресенье иудеев».) Ведь он подчеркивает печаль о разрушении Иерусалима, которая в программе христианско-иудейского диалога призвана заместить высокомерное отношение христиан к иудеям. См. E. Volkman, *Vom «Judensonntag» zum «Israelsonntag»*. Predigtarbeit im Horizont des christlich-jüdischen Gesprächs, Stuttgart, 2002.
- ³⁴ S. Svoboda, *Tod und Sterben im Krieg bei Josephus. Die Intentionen von Bellum und Antiquitates im Kontext griechisch-römischer Historiographie* (TSAJ 158), Tübingen, 2014, 397–431.

для подражания: если их герой, боевой генерал и будущий император Тит милостиво обходился с иудеями³³, являл им свою гуманность, то и римские читатели должны не уронить планку благородства. Вводя эту ролевую модель на интрадигетическом уровне, сам Иосиф функционирует как ролевая модель на экстрадигетическом уровне, на котором автор пишет о собственной печали об иудейской катастрофе. Как правдоподобно доказывает Сёрен Свобода, мотив сострадания не только один из главных мотивов на всем протяжении «Иудейской войны»: автор движим желанием пробудить сострадание. Свобода различает четыре ключевые интенции: (1) изобразить иудеев как народ благородный и достойный; (2) назвать зачинщиков войны («тираны»); (3) осмыслить эту беду как наказание Божие; (4) пробудить жалость пред лицом несказанного страдания³⁴. Из всех этих и других интенций важнее всего попытка пробудить сострадание в читателях. Свобода отмечает: это «die wichtigste Intention des Bellum, die von nahezu allen anderen Intentionen zumindest teilweise gestützt wird» («важнейшая интенция «Иудейской войны», которая как минимум отчасти поддерживается всеми другими интенциями»)³⁵.

На мой взгляд, данный отрывок проливает свет на аналогичные особенности Евангелия от Матфея.

Первое. Иосиф Флавий проводит четкую грань между иудеями и их «тиранами», которые ввели народ в заблуждение. Этот апологетический ход призван снять с большинства иудеев ответственность в глазах римских читателей: радикальные лидеры сбили людей с толку. Так и Матфей отмечает, что вожди манипулировали настроениями иерусалимской толпы: подучивали ее требовать казни Иисуса. Да и вообще Матфей всюду, начиная с рассказа о проповеди

Иоанна (Мф. 3:1–12), дает понять: элита и простой народ вели себя по-разному.

Второе. Следует сопоставить Иисуса и Тита как главных героев повествований и ролевых моделей для читателей. Ведь Иосиф не случайно описывает Тита как человека, милостивого к иудеям: он хочет пробудить в римских читателях схожие чувства. Он хочет, чтобы они слушали рассказ о разрушении Иерусалима с той же жалостью, с какой Тит участвовал в этом разрушении. Так и Иисус выступает в качестве образца для подражания читателям Евангелия: они должны печалиться об Иерусалиме и иудеях и жалеть их. Это соотносится и с Мф. 9:36–10:4 как началом главы 10 (на-

³⁵ Svoboda, *Tod und Sterben*, 417 (п. 34). Он продолжает: «Josephus geht es darum, dem Leser das ganze Ausmaß des Leides vor Augen zu führen, das sich im Jüdischen Krieg über die Juden ergossen hat. Dieses Leiden wird dem Leser umso deutlicher ersichtlich, zieht er in Betracht (...), dass es sich als Strafe Gottes (...) über ein an sich edles (...) und mit Ausnahme einer Minderheit unschuldiges bzw. geknechtetes (...) Volk ergossen hat. Alle genannten Werkintentionen (...) zielen (...) in ihrem Zusammenspiel (...) darauf ab, das über die Juden gekommene Leid zu veranschaulichen. Als eine zentrale These vorliegender Arbeit halte ich es (...) für wahrscheinlich, dass Josephus damit bezweckt, Mitleid zu wecken—kein Mitleid gegenüber Schwachen, sondern im Sinne der Erkenntnis, das edle, unschuldige Volk habe nunmehr genug gelitten. Letztlich geht es dem Autor also um eine Änderung potentiell negativer Einstellungen zum Judentum bzw. um Förderung potentiell positiver Positionen» («Иосиф хочет показать читателю всю степень страданий, постигших иудеев в ходе Иудейской войны. С его точки зрения, это страдание тем очевиднее для читателя <...> что оно стало карой Божьей <...> на знатных <...> и за небольшим исключением охватило также невинный или порабощенный народ. Все его труды имеют своей целью показать страдание иудеев. Что касается центрального тезиса, на мой взгляд, цель Иосифа состоит в том, чтобы пробудить жалость — не жалость к слабым, но жалость с пониманием, что бедствие постигло народ благородный и невинный. В конечном счете, автору важно добиться изменения потенциально негативного отношения к иудаизму и создания потенциально позитивного подхода»).

ставления о миссии к Израилю)³⁶, и с Мф. 23:37–39 (концом речи против фарисеев).

Третье. В поведении Иисуса и Тита угадывается терпение. Оба терпеливы к Иерусалиму. Тит снова и снова откладывает штурм Иерусалима, а Иисус делает все новые и новые попытки собрать детей Иерусалима.

Четвертое. Судьба «Иудейской войны» Иосифа Флавия и Евангелия от Матфея была схожей в христианской рецепции. Комментаторы не замечали, что эти тексты призывают читателей чувствовать сострадание к Иерусалиму и иудеям. Они умудрились находить и у Иосифа, и у Матфея «доказательство» того, что Израиль отвергнут Богом в пользу Церкви. Как показал Стив Мейсон, Иосифа именно так и читали³⁷.

³⁶ Согласно Davies/Allison, Matthew, 143 (п. 3): в 9:35–10:4 речь идет о «миссионерской задаче и ее посланниках».

³⁷ Mason, Josephus. L. Borman, *Theologie des Neuen Testaments*, Göttingen, 2017, 289 оспаривает концептуально важное различие между элитой и простым народом у Матфея, опираясь на современные исследования в области этничности: «Forschungen zum antiken Verständnis von Ethnizität weisen darauf hin, dass zum Selbstverständnis einer Ethnie auch das Einverständnis über die Frage, wer als Elite den Führungsanspruch in Politik, Wirtschaft, Recht und Religion ausüben soll, gehört» («Исследование в области древнего понимания этничности показывают: самопонимание этнической группы также включает согласие по вопросу о том, кто должен как элита играть ведущую роль в политике, экономике, праве и религии»). Что касается Матфея, я вижу три возможных варианта. (1) Научные результаты, упомянутые Борманом, опровергают выводы Конрадта и других ученых относительно Матфея. (2) Дело обстоит наоборот. (3) Эти результаты лишь подчеркивают силу концепции Матфея. На мой взгляд, возможность (1) исключена: концептуальное различие, замеченное Конрадтом, слишком хорошо просматривается в самих текстах (взять хотя бы Мф. 23:1–2!). Лично я склоняюсь к (3): Матфей хочет установить новое «самопонимание» (Selbstverständnis) в иудейском обществе, предлагает ему новую элиту — элиту, сформированную учением давидического Мессии. У Иосифа Флавия это еще очевиднее: если и существовала такая взаимосвязь между «самопониманием» (Selbstverständnis) и «соглашением» (Einverständnis) относительно элит, Иосиф отказался от нее по апологетическим соображениям.

Он в своих трудах пытался объяснить иудаизм, показать его достоинства в мире, который нередко был враждебен к иудеям. Однако при этом он ругал небольшую часть иудеев за то, что они не жили по заповедям иудаизма. Христианские комментаторы брали эту самокритику и обращали ее против иудейского народа в целом, полностью искажая интенцию Иосифа. Иосиф был убежденным защитником и апологетом иудаизма, каким тот был после 70 г., — христианские же интерпретаторы использовали его для доказательства, что в 70 г. иудаизм был разрушен. Анализы ситуаций, приведенные Иосифом, практически игнорировались. А где не игнорировались, там эмоционально не трогали. Превратив Иосифа в союзника, комментаторы вопиюще исказили тот самый источник, который ценили как свидетеля об истине христианства.

На мой взгляд, история рецепции Первого Евангелия была похожей. У Матфея Иисус сострадает при виде блуждающих овец (Мф. 9:36) и горюет при мысли о будущей судьбе Иерусалима (см. двойной вокатив³⁸ в Мф. 23:37). Все это было чуждо последующим читателям Матфея и последующим языкохристианским верующим в Иисуса. Они упивались гордостью от принадлежности Церкви, которая, по их мнению, пришла на смену Израилю.

³⁸ Иисус не укоряет, а плачет. Ср. Davies/Allison, *Matthew*, 320 (п. 28): «сила и скорбь». Интересную параллель они находят в Деян 9:4: к Павлу обращается воскресший Христос, которого Павел гнал и апостолом которого станет впоследствии. Раввинистические параллели в Billerbeck, *Kommentar*, 943 (п. 11) предполагают эмпатию и силу коммуникации, даже в случае обвинений.

РАССКАЗ О СТРАШНОМ СУДЕ В СВЕТЕ НАРРАТИВНОГО АНАЛИЗА

Интерпретации рассказа Иисуса о Страшном Суде (Мф. 25:31–46) представляют собой уникальный пример взаимосвязи между церковными преданиями и научными историческими исследованиями. В своем докладе я попытаюсь показать, что современные литературные (и другие ориентированные на текст) подходы могут быть плодотворными и для богословского, и для экзегетического прочтения данного отрывка. Но прежде чем размышлять о том, в чем состоит его актуальность для современных церковных реалий или общины евангелиста Матфея, а также о том, в какой степени он отражает слова исторического Иисуса, следует разобраться в смысле этого пассажа. Что евангелист (и его Иисус) пытался сказать этим необычным повествованием — с учетом литературного контекста?

1. РЕЛИГИОЗНЫЕ И ИСТОРИЧЕСКИЕ ИНТЕРПРЕТАЦИИ

Описание суда Сына Человеческого в Мф. 25 имело множество трактовок¹. Попытка определить жанр рассказа уже вызывает затруднения. Что перед нами: пророчество, притча или нечто другое? Я намереваюсь рассмотреть три основные гипотезы, а затем предложу свой вариант.

ОТКРЫВАЯ БУДУЩЕЕ

Традиционно в интерпретации отрывка преобладают этические или сотериологические перспективы. Они основаны на предпосылке, что здесь Иисус объясняет, почему одни люди будут спасены, а другие обречены на вечные муки. Но в чем цель такого откровения?

Восточные отцы Церкви обычно использовали рассказ в качестве источника для этических наставлений. Неслучайно Иоанн Златоуст упоминает о нем сотни раз². На Западе он чаще понимался в более догматическом ключе. Исключительная значимость добрых дел, которая подчеркивается в пассаже, заставляла многих проповедников и даже ученых сглаживать его исходный смысл, делая акцент на милосердии.

Так или иначе, в обоих случаях Мф. 25:31–46 рассматривается как важный источник богословской информации: Иисус говорит ученикам (а с ними Церкви, читателям и всем нам) нечто важное о Страшном Суде. Однако определить богословский смысл данного отрывка нелегко по трем причинам.

- ¹ Основные интерпретации отрывка в древней Церкви, начиная с авторов III в., см. в: Sherman W. Gray, *The Least of My Brothers: Matthew 25:31–46 A History of Interpretation*, SBLDS 114 (Atlanta: Scholars, 1989). Donald A. Hagner, *Matthew 14–28*, WBC 33B (Nashville: Thomas Nelson, 1995), 737–39, перечисляет 40 важных научных статей, написанных современными авторами. См. также Graham N. Stanton, *A Gospel for a New People: Studies in Matthew* (Louisville: Westminster John Knox, 1993), 207–209; Klyne R. Snodgrass, *Stories with Intent — A Comprehensive Guide to the Parables of Jesus* (Grand Rapids: Eerdmans, 2008), 551–52; Ulrich Luz, *Matthew 21–28*, *Hermeneia* (Minneapolis: Fortress, 2005), 267–74.
- ² Luz (*Matthew 21–28*, 272) находит 170 упоминаний, а Snodgrass (*Stories*, 562) — 400.

Первое. Рассказ не упоминает ни Иисуса, ни Бога, ни небеса, ни ад, ни христиан, ни Церковь, ни иудеев. Чтобы придать ему богословский характер, необходимо многое домысливать. Домыслы же легко ведут к искажениям: первоначальный смысл теряется.

Второе. В тексте фигурируют различные группы и персонажи, но в догматических объяснениях различия стираются. К примеру, Сын Человеческий и царь обычно отождествляется с Иисусом, пастухом и судьей³. Но почему Иисус использует в этом рассказе так много персонажей вместо одного?

Третье. Отрывок представляется довольно суровым в сотериологической перспективе. Это породило множество оригинальных трактовок, в которых рассказ звучит более милосердно. Для этого ссылаются на внешние источники: другие Евангелия, Павловы послания и на ранних отцов Церкви.

Среди популярных религиозных объяснений, пытающихся смягчить данный рассказ, можно назвать такие: хотя добрые дела гарантируют спасение, их нельзя

³ См., напр., Julius Schniewind, *Das Evangelium nach Markus und Matthäus*, NTD 1.1 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1937), 247; Floyd V. Filson, *A Commentary on the Gospel According to St. Matthew*, *Black's New Testament Commentaries* (London: Black, 1960), 266; Hagner, *Matthew*, 743; и Luz, *Matthew 21–28*, 264, который отождествляет «всемирного судью» с царем. Joachim Gnllka, *Das Matthäusevangelium II. Teil* (Freiburg: Herder, 1988), 377, не только отождествляет Иисуса с царем и судьей, но и использует конгломератный *Völkerhirte* («пастырь народов»). Царя считают метафорой Сына Человеческого (Christian Münch, «Der Hirt wird sie scheiden Mt 25,32f», в: *Kompendium der Gleichnisse Jesu*, ed. R. Zimmermann (Gütersloh: Gütersloher, 2007), 504–509, особенно 504).

считать человеческой заслугой, ибо создает их сам Бог⁴. Или: значение имеют хорошие дела Иисуса, а не наши. Или: хорошие дела засчитываются только в том случае, если человек о них забывает. Согласно Кальвину, хорошие дела лишь свидетельство предызбрания⁵. Возможна такая логика: овцы рождаются овцами, козы — козами; так и люди предызбраны каждый к своей вечной участи. С лютеранской точки зрения, данный отрывок предполагает, что Закон отменяется лишь Евангелием⁶. Католические толкования часто говорят о необходимости для спасения хороших дел, при этом нет нужды быть совершенным: это качество принадлежит одному лишь Богу.

Даже библеисты пытаются смягчить суровую социологию отрывка⁷. Иногда говорят, что перед нами лишь частное мнение евангелиста, а Иисус и Павел учили в более милостивом ключе⁸. Еще один расхожий вариант: по делам судятся лишь язычники. Христиане же — «меньшие братья»,

⁴ Напр., Schniewind, *Markus und Matthäus*, 247, со ссылкой на Ин. 3:21 и Деян. 10:35.

⁵ Luz, *Matthew 21–28*, 273.

⁶ По мнению Лютера (WA 36, 25, 17–26), в Библии Закон говорит, что нужно делать, чтобы быть оправданным, — но никто им не оправдывается; соответственно, оправдание возможно лишь через веру. Ulrich Luz (*Matthew 21–28*, 293), однако, справедливо замечает, что данный конкретный отрывок не возвещает Закон в том смысле, как это делали Павел или Реформация. Dick R. T. France, *The Gospel of Matthew*, NICNT (Grand Rapids: Eerdmans, 2007), 959, критикует систематических богословов за попытки соединить суд по делам и оправдание благодатью. Он напоминает, что Матфей не относился к числу таких богословов.

⁷ См. France, *Matthew*, 957–60; Snodgrass, *Stories*, 558–63.

⁸ Относительно обсуждения и типичных экзегетических решений см. France, *Matthew*, 957–59; Gnllka, *Matthäusevangelium*, 378; Luz, *Matthew 21–28*, 290–96.

которых спасет вера.⁹ Или иначе: «Дела милосердия... указывают на более глубинную реальность... «основной смысл притчи состоит в принятии или отвержении христианской веры»¹⁰. Или так: «без сомнения», притча подчеркивает «суверенное владычество Сына Человеческого как всеобщего судьи» и христологию¹¹.

Однако если мы хотим понять, что пытаются здесь сказать Матфей¹² и его Иисус, эти сотериологически удобные объяснения окажутся проблематичными.

- Если спасает только благодать, а не добрые дела¹³, почему Иисус говорит здесь противоположное?
- Если предполагается, что добрые дела должны сочетаться с божественной благодатью (или Матфей лишь хочет воодушевить свою бездеятельную общину), почему Иисус подчеркивает, что ключевой вердикт — жизнь или смерть — обусловлен только человеческим поведением?
- Если спасительны именно добрые дела, почему этот тезис используется лишь в качестве отправной точки? Ключевым представлен не этот принцип, а вопрос о том, когда и где царь будет производить суд?

⁹ Snodgrass, *Stories*, 552. Относительно дискуссии о фразе πάντα τὰ ἔθνη см. Hagner, *Matthew*, 742; Luz, *Matthew* 21–28, 274–76, 280–82. Как отмечает Луц, это объяснение не работает: ни ученики, ни читатели Матфея не отождествили бы себя с этими братьями, появляющимися к концу рассказа. Когда собраны «все народы», это не исключает никого.

¹⁰ Hagner, *Matthew*, 747, цитируя Gray, *The Least*, 353, 359. Остается удивляться, как читатели осознали бы столь «глубинную реальность» и «веру», не упомянутые в отрывке.

¹¹ France, *Matthew*, 957–59. Такая весть сделала бы финальную дискуссию между царем и его изумленными подданными излишней.

¹² Я использую традиционное имя «Матфей», говоря об авторе текста.

¹³ См., напр., Hagner, *Matthew*, 747.

- Если все люди предопределены к своей судьбе как овцы и козлища, зачем подчеркивать важность добрых дел?
- Если ученики не подлежат суду и если Иисус хотел обличить своих противников или предсказать падение Иерусалима, зачем нужен призыв к благодетельности?
- Если христиане (или иудеи) не подлежат суду, или если они суть «братья меньшие», которым надо помогать, как тогда отрывок затрагивает учеников — не христиан! — в рассказе в целом? Получается, что в этой интерпретации большая часть отрывка не актуальна для учеников, ибо не позволяет им сопоставить себя с кем-либо еще, — и «братья» не имеют соответствия в рассказах о Сыне Человеческом и пастухе.
- Если какая-либо группа не судится, чем вызван акцент на универсальности (πάντα τὰ ἔθνη)?

Без сомнения, догматические интерпретации отрывка имеют право на существование, когда цель состоит в том, чтобы пересказать его в новой ситуации и с учетом современных духовных нужд¹⁴. Однако их экзегетическая ценность сомнительна, поскольку они исходят из внешних факторов, не упомянутых Матфеем: слушатели, предполагаемые текстом, не могли воспринять их таким образом. Более того, любые изменения текста или добавления внешней информации мешают понять и Иисуса, и повествователя¹⁵.

¹⁴ В Новом Завете есть немало примеров подобного подхода. Ветхозаветные предания пересказываются так, что обретают новые смыслы. См., напр., образ Авраама в Рим. 4; Гал. 3; Евр. 6:13–7:10; Иак. 2:21–24.

¹⁵ Дискуссию см. в: Lauri Thurén, *Parables Unplugged—Reading the Lukan Parables in Their Rhetorical Context* (Minneapolis: Fortress, 2014), 5–9, 23–26.

ОБЪЯСНЯЯ ПРОШЛОЕ

Внимание ученых во многом поглощено *историей* отрывка Мф. 25:31–46¹⁶. Они уделяют внимание и тексту в его нынешней форме, но в большей степени — более ранним этапам: восходит ли этот материал к историческому Иисусу, и если да, то в какой форме; каким воспринял его евангелист и его община¹⁷. Обстоятельства реальной, исторической проповеди представляются в этом случае более важными, чем то, как они представлены в тексте.

Интерпретации можно разделить на универсалистские и партикуляристские. Согласно первым, текст заповедует помощь всем нуждающимся; согласно вторым — только христианам¹⁸. Есть и такое понимание: текст учит христиан не пренебрегать иудеями, попавшими в беду¹⁹. Другой взгляд воспринимает текст как назидание для бездеятельной общины; предупреждение о гибели Иерусалима; весть о суверенном владычестве Бога; заповеди о праведной жизни²⁰. К сожалению, эти толкования недостаточно учитывают литературные особенности отрывка, а потому чреватые его полным непониманием (а также неверной исторической реконструкцией). Невзирая на достойные цели, в них заключены две опасности.

¹⁶ Относительно исследований, посвященных истории данного материала до его письменной фиксации в Евангелии, см. Gnllka, *Matthäusevangelium*, 368–70; Luz, *Matthew* 21–28, 264–67.

¹⁷ Snodgrass, *Stories*, 553.

¹⁸ Stanton, *New People*, 208–209; France, *Matthew*, 957–58; Hagner, *Matthew*, 744–45. Хагнер считает, что «братья» — это только ученики.

¹⁹ Luz, *Matthew* 21–28, 269; Hagner, *Matthew*, 744; Snodgrass, *Stories*, 552.

²⁰ Snodgrass, *Stories*, 543.

- Реконструкции первоначальных версий отрывка сильно разнятся между собой. Фактически, каждый экзегет предлагает своя версию, отрицая любые другие.
- Такие исторические реконструкции ничего не дают для понимания отрывка в его нынешнем виде.

ЭТИЧЕСКОЕ НАЗИДАНИЕ

Этих сотериологических и исторических проблем можно избежать путем третьего классического подхода: сосредоточить внимание на практической цели рассказа. Что если он лишь учит тому, как надо жить? Заповедь Нагорной проповеди отсечь руку или вырвать глаз обычно считается гиперболой²¹; вот и в этом рассказе о Суде усматривают практические советы для христианской общины, наставление к праведной жизни²². Повествование показывает, как вести себя правильно, и призывает к этому. Упоминания о Страшном Суде же призваны нас мотивировать.

Рассказ содержит примеры того, как подданные царя не узнавали его при встрече (ст. 35–45). Персонажи, которых он изображал, нуждались в шести видах помощи: еде, питье, крове, одежде, лечении и посещении (в тюрьме). Люди, которые повели себя отзывчиво (хотя и не узнали царя), будут вознаграждены. Остальные будут наказаны. Список добрых

²¹ Ulrich Luz, *Matthew 1–7, Hermeneia* (Minneapolis: Fortress, 2007), 246–47; France, *Matthew*, 205.

²² Charles E. B. Cranfield, *Diakonia: Mt 25,31–46, LQHR 30* (1961), 275–81; Luz, *Matthew 21–28*, 268–69.

²³ Это создает возможность интерпретации, едва ли не противоположной заповеди о всемерной помощи всем.

дел, конечно, не исчерпывающий²³. Вероятно, перед нами в качестве ярких примеров представлены три пары персонажей²⁴; этому находят параллели в ранних иудейских текстах о благотворении²⁵.

В сравнении с догматическим и историческим подходом этическая интерпретация имеет несколько плюсов. Она не домысливает лишнего и была бы понятна слушателю I в. Кроме того, она подтверждает, что Матфей, как думают многие, делает акцент на деятельной любви к ближнему²⁶. Она не привносит проблематику, характерную для поздних церковных традиций: Иисус просто учит милосердию. Разделяющий такое прочтение Снодграсс считает, что смысл отрывка не в учении о загробной участи; его единственная цель — призыв к милосердию («все остальное играет второстепенную роль»)²⁷.

²⁴ Упомянуты следующие пары: алчущие и жаждущие, странники и бедняки, больные и заключенные. См. также Hagner, *Matthew*, 744.

²⁵ Josef Schmid, *Das Evangelium nach Matthäus*, Regensburger Neues Testament 1 (Regensburg: Pustet, 1965), 351–56, и Luz, *Matthew* 21–28, 278–79, особенно прим. 132, отмечают параллели в Ветхом Завете и ранней иудейской литературе. Помимо вышеупомянутого, подобные списки часто заповедуют заботиться о сиротах и хоронить мертвых, чего у Матфея мы не находим. Это и не удивительно: царь не мог сказать, что он был мертвым, а его бестолковые подданные решили его не хоронить! Впоследствии в католической традиции погребение мертвых добавлялось к списку добрых дел (на основании Тов. 1:17). Напротив, посещение заключенных исключали из списка (видимо, чтобы число дел составляло семь).

²⁶ Luz, *Matthew* 21–28, 268–70. Согласно Луцу, здесь есть переключки и с этикой Канта, и с католической *caritas*, и с теологией освобождения, и даже с атеизмом. Согласно Gnilka, *Matthäusevangelium*, 377, перед нами *Gerichtsparänese* («судебная паренеза»).

²⁷ Snodgrass, *Stories*, 564.

К сожалению, даже этическая интерпретация сопряжена с серьезными проблемами.

- Если Иисус лишь поднимает тему любви к ближнему, почему он настолько не оригинален?²⁸ Поведение, о котором он здесь говорит, предписывалось многими иудейскими учителями.
- Этическое прочтение плохо соответствует эсхатологическому контексту рассказа. Если Иисус хотел организовать систему благотворения или дать ученикам практические советы, откуда эта суровость с жестким разделением людей на спасенных и обреченных на вечные муки? Неужели этический урок требовал подобных крайностей?
- В финале пассажа подчеркивается важность узнавания личности царя. Как это согласуется с этической трактовкой?

В общем и целом догматические, исторические и этические интерпретации имеют свои достоинства, отвечающие потребностям комментаторов. Однако желание подстроиться под собственные априорные ожидания в этих объяснениях часто сильнее реального стремления понять текст.

2. УБЕЖДАЯ АДРЕСАТОВ

Согласно моей гипотезе, рассказ следует читать с точки зрения аудитории, уделяя особое внимание событиям в тексте и контексту²⁹. Лишь при таком подходе другие прочтения становятся осмысленными и уместными.

²⁸ Аналогичным образом в притче о милосердном самарянине (Лк. 10:30–37) новизна состоит не в том, что должен делать человек, а в том, кому он должен это делать (Thurén, *Parables Unplugged*, 56–59).

ПРОРОЧЕСТВО ИЛИ ПРИТЧА?

Сначала надо определить жанр рассказа. Традиционно он считается притчей, но многие современные комментаторы отмечают, что под это определение подходят лишь ст. 32б–33, где упоминается пастух³⁰. Вообще здесь есть черты и притчи, и пророческих высказываний о будущем, но такой комбинированный жанр не имеет определения³¹. И пророчество, и притча пытаются повлиять на аудиторию и могут включать символическую речь, но основная разница между ними состоит в роли по отношению к аудитории. В своей недавней монографии я даю такое определение жанру притч:

Притча — это нарративное, неисторическое и метафорическое речение, адресованное определенной аудитории. Она иллюстрирует некий общий принцип, который необходимо применять в определенном контексте³².

Хотя и притча, и пророчество могут быть метафорическими, апеллировать к аудитории и соответствовать определенному контексту, между ними есть два важных различия.

²⁹ Luz, Matthew 21–28, 274–75, один из немногих ученых, которые уделяют внимание этим аспектам.

³⁰ См., напр., Luz, Matthew 21–28, 264.

³¹ Снодграсс сначала пишет, что «это не вполне притча» (Snodgrass, *Stories*, 543), а потом относит отрывок к «наиболее влиятельным притчевым текстам» (562). См. иные гипотезы в: France, Matthew, 960; Hagner, Matthew, 740; Luz, Matthew 21–28, 264.

³² Thurén, *Parables Unplugged*, 369.

Притча vs пророчество

Жанр	Основные средства убеждения	Референция
Притча	Разум и чувства	Неисторическая
Пророчество	Авторитет Бога	Реальность, возможное будущее

Таким образом, Мф. 25:31–46 — редкий гибрид: две притчи помешены в пророческий контекст. Возможно, Матфей преследует риторическую цель: комбинируя методы, пытается убедить аудиторию как божественным авторитетом (через пророчество), так и апелляцией к разуму и чувствам (через притчи).

Повествование Иисуса начинается как пророчество (Мф. 25:31–32а) о Сыне Человеческом: эсхатологическом небесном властителе, подобном человеку (ср. Дан. 7:13–14), и судье народов (ср. 1 Ен. 62:2–5; 69:27–29). Согласно Мф. 25:31–32, когда Сын Человеческий явится «во славе своей»³³, перед ним предстанут все народы и он проведет между ними разделение. Концовка (Мф. 25:46) возвращается к той же теме: плохие осуждены на вечные муки, а хорошие получают вечную жизнь. Цель повествования явно не сводится к откровению о будущих событиях. Чтобы понять ее, необходимо задаться вопросом: в чем состоит цель повествования как пророчества? И как оно должно повлиять на адресатов?

³³ Luz, Matthew 21–28, 264; Hagner, Matthew, 740–41.

Пророчество иллюстрируется несложной притчей о пастухе, разделяющем свое стадо (Мф. 25:326–33). Более проблематичен следующий рассказ о царе и его подданных (Мф. 25:34–46). Предсказывает ли он будущие события — или перед нами притча-иллюстрация других вещей? Проблему можно сузить до необходимости выявить протагониста. Большинство интерпретаторов автоматически отождествляют царя с Сыном Человеческим, попутно удивляясь смене идентичности. Однако если вчитаться в Мф. 25:31–46, видно, что у персонажей разные черты и функции. Царь испытывает тяготы во плоти: голодает, болеет, попадает в тюрьму. А это не очень согласуется с небесным Сыном Человеческим. Такой царь больше напоминает царей из других притч, которые взаимодействуют со своими слугами (Мф. 18:23–34; 22:2–13) или идут на войну (Лк. 14:31–32). Некоторые переводы напрасно пишут отца царя с прописной буквы (Мф. 25:34), словно речь идет о Боге. Однако такое богословствование представляется избыточным, ведь как раз земное царство обычно передается по наследству³⁴.

Одно естественное объяснение сходств и различий между тремя грозными фигурами в Мф. 25:31–46 состоит в том, что рассказы о пастухе и царе — это притчи, связанные с пророчеством о Сыне Человеческом. Пастух, разделяющий животных стада (Мф. 25:326–33), и царь, наказывающий и награждающий подданных, — это не апокалиптические

³⁴ Возможно, притча не лишена богословской окраски: Царство существовало «от создания мира» (ст. 34), а его противоположность (вечное пламя) уготовано дьяволу и его ангелам. Однако такое преувеличение характерно для роялистской пропаганды: многие империи претендуют на вечный характер и многие проклятия упоминают о дьяволе.

видения, и не описания реальности. Это притчи, которые иллюстрируют и поддерживают некоторые утверждения пророчества. Функция персонажей становится ясной лишь в том случае, когда мы не смешиваем их индивидуальные особенности.

ШЕСТЬ ПОВЕСТВОВАНИЙ

В данном рассказе действуют на удивление много персонажей. И это не случайно. Если в притчах Луки максимальное число отдельных индивидов и групп — девять (притча о званых на вечерю, Лк. 14:16–24), то в рассказе Матфея о Суде их не менее 14. Все они — Сын Человеческий, ангелы, народы, пастух, овцы, козы, царь, подданные царя, отец царя, праведники, нечестивцы, дьявол, ангелы дьявола, меньшие братья царя — действуют в мире, созданном Иисусом. Их точную взаимосвязь с «реальным миром» Евангелия от Матфея (не говоря уже о последующей церковной истории) установить трудно.

Согласно классической модели нарратологии Уэйна Бута и Сэймура Чатмена, нарратив включает несколько уровней коммуникации³⁵. Адресанты и реципиенты могут быть реальными, имплицитными и идеальными, но вступают в коммуникацию только на своем собственном уровне.

³⁵ Seymour Chatman, *Story and Discourse: Narrative Structure in Fiction and Film* (Ithaca: Cornell UP, 1978), 148–51, 253–54, 267.

Уровни коммуникации в Мф. 25:31–46

Адресант	Направление интеракции	Реципиент	Жанр
Нарратор («Матфей»)	→	Имплицитный читатель	
Иисус	↔	Ученики	Обрамляющий рассказ
Сын Человеческий	→	Народы	Пророчество
Пастырь	→	Животные	Притча 1
Царь	↔	Подданные	Притча 2а
Царь неузнанный	←	Подданные	Притча 2б

Помимо этих текстуальных уровней, повествование имеет и другие уровни: в частности, исторический автор и его реальные реципиенты; исторический Иисус, обращающийся к историческим ученикам; (в религиозном контексте) Бог, посылающий весть Церкви. Эти уровни не меняют существенно толкование текста, но важны для его исторического и богословского использования.

Не следует смешивать пары акторов, которые вступают в коммуникацию и интеракцию, эксплицитно и имплицитно появляются в тексте. У них разные функции. Сын Человеческий не отделяет овец от коз, а Иисус не находится в тюрьме. Поэтому необходимо внимательно изучить взаимосвязь между этими уровнями.

АНАЛИЗ АРГУМЕНТАЦИИ

Чего добивается рассказ от реципиентов? Какой реакции Матфей и его Иисус ждут от аудитории?³⁶ Рассказ начинается — и, возможно, заканчивается — пророчеством о Сыне Человеческом и всех народах (Мф. 25:31–32а). Пророчество иллюстрируется притчами о пастухе и царе. Далее отрывок будет проанализирован в соответствии с моим новаторским подходом к притчам, который оперирует тремя основными правилами³⁶.

1. Текст должен оставаться в неприкосновенности. Нельзя добавлять к нему информацию, и нельзя убавлять информацию. Так же как в сказке, вся информация, необходимая для понимания смысла, нам уже дана. Любые добавления, пусть даже ценные *per se*, только исказят смысл³⁷.

2. Следует учитывать типичный для притчи способ убеждения: она воздействует на реципиентов, сначала создавая дистанцию между ними и рассматриваемой темой. В ином контексте притча иллюстрирует некий общий принцип, который реципиенты должны затем применить к первоначальной теме³⁸.

3. В случае с длинной повествовательной притчей иллюстрируемый принцип должен восприниматься с удивлением (в неожиданных обстоятельствах, появляющихся обычно под конец). Чтобы понять смысл, не следует аллегорически применять детали притчи к реальности³⁹.

³⁶ Thurén, *Parables Unplugged*, 22–40.

³⁷ Конечно, современные читатели не знают многого, что знали имплицитные читатели Матфея. Однако следует соблюдать крайнюю осторожность, пытаясь ликвидировать эти пробелы с помощью информации, взятой не из самого текста.

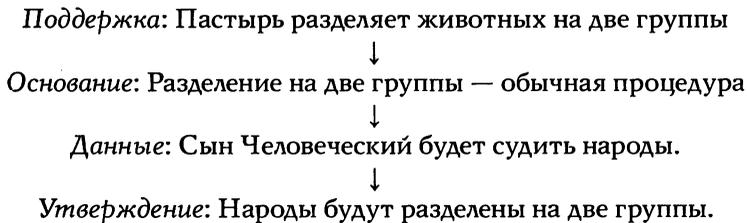
³⁸ Thurén, *Parables Unplugged*, 369.

ПАСТУХ

Простая притча о пастухе (Мф. 25:32б–33) иллюстрирует жесткое разделение животных на две группы. Перед нами иудейский принцип *qal waḥomer*: если так действует обычный пастух, то тем более так же — пастух божественный! Для всех народов будут лишь два варианта: вечная жизнь или вечное наказание. Они будут названы либо совершенными и благословенными (οἱ εὐλογημένοι), либо плохими и проклятыми (οἱ κατηραμένοι).

Таблица 3

Структура аргументации в Мф. 25:32б–33



Здесь я использую классическую модель аргументации Стивена Тулмина. С его точки зрения, любое человеческое рассуждение можно разделить на ясные и четко очерченные функциональные элементы. Выдвигается определенное «Утверждение» (Claim), подкрепленное «Данными» (Data), уже признаваемыми аудиторией. Взаимосвязь между мнением и информацией обеспечивается «Основанием» (Warrant); оно подкрепляется общей информацией, «Поддержкой» (Backing)⁴⁰. Притча всегда служит Поддержкой⁴¹.

³⁹ Thurén, *Parables Unplugged*, 19–22.

⁴⁰ Stephen E. Toulmin et al., *An Introduction to Reasoning*, 2nd ed. (New York: Macmillan, 1984), 29–77; Thurén, *Parables Unplugged*, 30–32.

ЦАРЬ

Вторая притча повествует об отношениях между неким выдуманном царем и его подданными (Мф. 25:34–45). В эту притчу включен еще один рассказ: царь и его подданные вспоминают прошлые встречи, когда царь действовал инкогнито. Интерпретации часто путано трактуют взаимосвязь между этой двойной притчей и пророчеством⁴².

В притче о царе фигурирует ограниченное число персонажей, способных взаимодействовать с ним. В отличие от пророчества судятся не все народы, но лишь некоторые индивиды, способные помогать остальным. Нищие, голодные и жаждущие вовсе не судятся. Если бы эта притча читалась отдельно, легко было бы вообразить царский дворец, в котором царь испытывает знать.

Как и в каждой длинной притче, имеют место неожиданность. Но в чем она состоит? Заметим: подданные не удивляются, когда царь награждает или наказывает в зависимости от дел. И с этим не спорят. Идея воздаяния по делам была знакомой и ученикам Иисуса, и читателям Матфея (если они знали основы иудаизма)⁴³. Чем же потрясены подданные? Тем, сколь хорошо царю известны их поступки. Они и не подозревали, сколь близко он находился! Они судятся на основании своего поведения в ситуациях, когда и не думали, что

⁴¹ Thurén, *Parables Unplugged*, 33–34.

⁴² Ст. 46 говорит о вечной каре и вечной жизни. Это можно рассматривать как своего рода *inclusio* всего рассказа в ст. 31–46, соединяющее вводное пророчество и притчу.

⁴³ Например, в Мф. 5:20 Иисус предупреждает слушателей: «Ибо говорю вам, если праведность ваша не превзойдет праведности книжников и фарисеев, то вы не войдете в Царство Небесное!» В обоих текстах наказание — огонь неугасимый. См. Мф. 5:22; 25:41; Лк. 10:25–28.

их видят. Царь ходил инкогнито. А если бы только его узнали, ему бы помогли все без исключения⁴⁴. Рассказ больше похож на сказку, на художественный вымысел, чем на быль. Но даже и не будучи былью — слушатели Иисуса не знали, как происходит царский суд, да и царя едва ли видели — рассказ выглядит правдоподобным. Слушатели могли ощутить некоторое злорадство, *Schadenfreude*, слыша о злоключениях бессердечной знати. Однако Иисус применяет принцип, представленный в рассказе, к ситуации из пророчества: Сын Человеческий поведет себя точно так же.

Таблица 4

Структура аргументации в Мф. 25:34–45

Поддержка: Царь проверяет подданных в непредвиденных ситуациях

↓
Основание: Надо делать добро всем и в любых обстоятельствах
Если это применимо к земному властителю, то тем более к Богу!

↓
Данные: Необходимо помогать нуждающимся

↓
Утверждение: Необходимо помогать им без каких—либо ограничений

БЛИЖАЙШИЙ КОНТЕКСТ

Едва ли в рассказе представлена какая-либо уникальная идея. Чтобы проверить и подтвердить интерпретацию, предлагаемую здесь, следует учесть более широкий контекст Мф. 24–25. Эти главы включают собрание учений Иисуса,

⁴⁴ Современной версией притчи могла бы стать такая ситуация: водитель получает штраф за превышение скорости, хотя тормозил перед всеми известными ему камерами контроля.

которые носят глубоко эсхатологический характер и вводятся вопросом учеников: «Скажи нам, когда это будет? И какой признак Твоего пришествия и кончины века?» (Мф. 24:3). Поэтому трудно представить, что последнее повествование данных глав — рассказ о Сыне Человеческом — есть лишь этическое наставление без эсхатологического подтекста.

Мф. 24–25 содержит четыре ключевые повествовательные притчи, описывающие судьбоносные встречи господ и их слуг. Все они исходят из очевидного: участь слуг определяется их поведением. Кроме того, господина нельзя обмануть: никто не мог ожидать, что он видел эти прегрешения.

Отличительная черта всех этих притч — концовка, в которой обычно раскрывается *scopus* притчи. В Мф. 24–25 большинство притч заканчивается дискуссией после того, как виновность слуг раскрыта. Когда они молят о милости, господин объявляет, что второго шанса не будет, извинения не принимаются, а исключения невозможны. В первой притче (Мф. 24:45–51) после неожиданного прихода господина слуга в наказание разрублен пополам (διχοτομήσει). Притча о разумных и неразумных девах (Мф. 25:1–12) также показывает, что слуги должны готовиться к приходу господина, при этом сроки уже не столь важны. Смысл раскрывается в развязке (Мф. 25:11–12), где девы тщетно просят о милости. Притча о талантах (Мф. 25:14–30) опять подчеркивает, что действовать нужно решительно. Количество дохода несущественно⁴⁵. Наставление представлено в последнем разговоре между господином и слугой. Слуга пытается оправдаться, но господин не расположен к милости. Последняя

⁴⁵ См. также Luz, Matthew 21–28, 252. Он правильно замечает, что проблема слуги состоит не в лени, а в страхе (255).

притча о Суде (Мф. 25:34–45) построена на неспособности слуг распознать царя, действующего инкогнито. Награду получают лишь те, кто всем творит добро⁴⁶. В конце рассказа плохие слуги пытаются оправдаться, но им не помогают никакие объяснения и извинения.

Итак, в Мф. 24–25 можно распознать три сквозные темы:

- чтобы получить награду, слуга должен делать добрые дела;
- злые поступки неизбежно откроются, и приговор будет суров;
- извинения не будут приняты, и второй шанс не дается.

Эти сами по себе человеческие принципы обретают эсхатологическую и богословскую значимость путем метода *qal waḥomer* («если верно меньшее, то верно и большее»): если эти утверждения применимы к отношениям между земными господами и слугами, то сколь же больше к отношениям между Богом и людьми!

Это учение не ново. Еще в Нагорной проповеди сказано, что Бог все видит (Мф. 5–6). Бог вознаградит тех, кто втайне — от людей, но не от Бога — дает милостыню (Мф. 6:1–4), молится (Мф. 6:6) и постится (Мф. 6:16–18). Бог судит даже тайные мысли, а не только тайные дела, награждая за них или наказывая (Мф. 5:28–29). Никакое извинение не поможет избежать суда, поэтому любовь к ближнему должна распространяться всегда и на всех без какого-либо исключения. Все люди должны одинаково

⁴⁶ Сходную весть несет притча Луки о милосердном самарянине (Лк. 10:30–35), не известная имплицитной аудитории Матфея. Персонажи в ней наедине с собой решают, помочь ли чужому человеку, и их выбор определяет посмертную участь (Thurén, *Parables Unplugged*, 53–75).

обращаться и с друзьями, и с врагами, и с любящими их, и с грешащими против них (Мф. 5:43–48).

В последней части данного раздела (Мф. 24–25) представлены сходные идеи, которые образуют *inclusio* с учением Иисуса. В сравнении с Нагорной проповедью (Мф. 5–7), отрывок представляет царей и нищих в качестве примеров людей, заслуживающих аналогичного обращения, при этом принципы остаются самыми общими. В центре внимания не отдельные оправдания, а всеобщее установление соблюдения заповедей. Мотивация все та же: Бог видит даже самые незаметные дела человека. И Мф. 5–6, и Мф. 24–25 подчеркивают всеохватные и безграничные требования Торы, а также удивительную способность Бога следить за их исполнением. Следовательно, данные идеи принципиально важны и для Матфея, и для его протагониста Иисуса.

3. ЛИТЕРАТУРНАЯ СТРАТЕГИЯ МАТФЕЯ

Аксиоматическое отождествление Иисуса с Сыном Человеческим, пастухом и царем (а также аллегорические упоминания о них) мешают естественному осмыслению Мф. 25:31–46 как единого целого. В тексте Матфея все эти персонажи — независимые фигуры, каждая имеет свою функцию. В чем, однако, состоит общая весть и функция пассажира?

Большинство богословских и научных толкований пытается сгладить суровость отрывка⁴⁷. Если ничего лишнего не домысливать, этот рассказ о Сыне Человеческом, сопро-

⁴⁷ Эти объяснения чем-то напоминают отчаянные последние мольбы перед господином в притчах из Мф. 25.

вожденный двумя притчами, не сообщает ни новых путей для спасения, ни новых способов наказания⁴⁸. Он даже не дает новой информации о том, кому и как нужно помогать. Он лишь напоминает читателям Матфея тот призыв, который звучал и раньше: необходимо помогать всем без исключения. Читатели мотивируются к всецелому исполнению заповеди. Иначе пощады ждать не приходится. Однако в чем состоит цель столь грозной вести?

Ранее, в Мф. 19:21–26, представлена необычная реакция учеников. Иисус призывает некоего богача к совершенству⁴⁹, а затем поясняет свою заповедь с помощью риторического приема, который в современном литературоведении называют *adynaton*⁵⁰: «Удобнее верблюду пройти сквозь игольные уши, нежели богатому войти в Царство Божие» (Мф. 19:24). Ученики спрашивают: «Так кто же может спастись?» Иисус отвечает: «Человекам это невозможно (*ἀδύνατον*)» (Мф. 19:26). И добавляет: «...Богу же все возможно». Последняя ремарка, к сожалению, никак не разъясняется. Вопрос во многом остается открытым как для учеников, так и для читателей.

Чтобы понять Мф. 24–25, необходимо читать этот раздел в контексте. Вслед за ним, в главах 26–28, идет кульминация книги: последние дни, смерть и воскресение Иисуса. С литературной точки зрения функция Мф. 24–25 состоит не только в том, чтобы резюмировать предыдущие учения

⁴⁸ Угрозы неугасимым огнем (Мф. 25:41) и карой (Мф. 25:46) перекликаются с более ранними упоминаниями о суде (Мф. 5:21), *синедрионе* (Мф. 5:22) и огне геенны (Мф. 5:22, 29).

⁴⁹ Это также цель Мф. 5:48.

⁵⁰ Stephen Cushman et al., *The Princeton Encyclopedia of Poetry and Poetics*, 4th ed. (Princeton: Princeton University Press, 2012), 9.

Иисуса, но и в том, чтобы подготовить читателей к *grande finale*: рассказу о Страстях, который дает новое решение проблемы несоответствия высоким заповедям Божиим. Иисус предсказывает, что кровь его изливается «за многих... во оставление грехов» (Мф. 26:28). Затем Мф. 27 описывает, как это происходит, несколько раз упоминая о крови Иисуса (Мф. 27:4, 6, 8, 24–25).

Это наблюдение помогает нам объяснить главы 24–25, особенно рассказ о Страшном Суде: они играют ключевую роль в структуре Евангелия. Благодаря им последняя весть Иисуса ученикам не сводится к призыву быть лучше. Людям нужно великое прощение, которого не дает ни земной господин, ни даже эсхатологический судья, Сын Человеческий. Тем самым Матфей готовит читателей к последней и важнейшей части своей книги, которая говорит о пролитии Иисусом своей крови ради оставления грехов. Таким образом, акцент на строгие требования, необходимые для спасения, обусловлен не практическими или догматическими целями, а литературной структурой. Чтобы отрывок выполнял данную функцию, Матфей и его Иисус всячески стараются сделать рассказ о Суде как можно более суровым и требовательным. Идеальный читатель осознает: надо не надеяться на лазейку и смягчение приговора, а напротив, осознать грозный характер Суда. Другой вопрос, насколько это было целью исторического Иисуса.

Литературная функция данного раздела не должна влиять на интерпретацию сюжета в Мф. 25:31–46. Текст нельзя читать от конца к началу. Нельзя менять ни притчи, ни пророчество; козы и подданные царя не прощаются. Даже в контексте Мф. 25 ученики остаются без третьей возможности. Лишь аудитория Матфея может перейти к рассказу

о Страстях и обрести в нем выход из сотериологической безысходности.

Своим анализом я попытался показать, что внимательное чтение — с учетом таких современных методов, как нарративная критика и анализ аргументации, — способно пролить новый свет на старые библейские истории и показать новые пути их использования в богословских и исторических целях. Кроме того, анализ текста в его нынешней форме позволяет преодолеть различия в интерпретациях этих повествований, характерные для западных и восточных традиций.

ФУНКЦИЯ И ЗНАЧЕНИЕ Мф. 28:16–20

Рассказ о Воскресении в Евангелии от Матфея достигает кульминации в заключительном отрывке (Мф. 28:16–20), который обычно называют «великим поручением». Он посвящен встрече одиннадцати учеников с воскресшим Христом на горе в Галилее и не имеет параллелей в других Евангелиях. Однако из всех евангельских рассказов о явлениях Воскресшего он, пожалуй, самый яркий¹. Этот предельно точный и лаконичный текст комментаторы оценивают очень высоко. Ему посвящено огромное число научных статей и монографий. Адольф фон Гарнак называл Мф. 28:16–20 «манифестом» (Manifest) и «шедевром» (Meisterstück), восхищаясь: «Größeres und mehr kann man nicht in 40 Worten sagen» («большего и нельзя сказать в сорока словах»)². А самая большая монография, посвященная этой перикопе, занимает более 573 страниц! (Joachim Lange, Das

- ¹ Канонические Евангелия упоминают как минимум о семи явлениях воскресшего Христа, если не считать параллельные тексты: (1) явления женщинам (Мф. 28:9–10; ср. Ин. 20:11–18); (2) явления одиннадцати ученикам на горе в Галилее (Мф. 28:16–20); (3) явление двум ученикам по дороге в Эммаус (Лк. 24:13–35); (4) явление Симону Петру (Лк. 24:34; ср. 1 Кор. 15:5); (5) явление ученикам в Иерусалиме (Лк. 24:36–49; ср. Ин. 20:19–23); (6) явление ученикам, включая Фому (Ин. 20:26–29); (7) явление семи ученикам на Тивериадском озере (Ин. 21:1–23)..
- ² A. von Harnack, Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten, Leipzig: J. C. Hinrichs, 19244, 46.

Erscheinen des Auferstandenen im Evangelium nach Matthäus: Eine traditions — und redaktionsgeschichtliche Untersuchung zu Mt 28,16–20, fzb 11, Würzburg: Echter, 1973.)

Каково происхождение этого текста? Что говорят о нем критика источников и критика редакций? Обычно отмечается, что его лексика характерна для евангелиста Матфея³. Исключение составляет тринитарная формула. Это не поздняя вставка⁴, а материал, воспринятый евангелистом из богослужебной традиции общины⁵. Отметим здесь и свидетельство «Дидахе», которое, как и Евангелие от Матфея, было составлено в Сирии: в нем также есть тринитарная крещальная формула (Дидахе 7:3)⁶.

Однако матфеевская лексика в Мф. 28:16–20 — еще не основание считать перикопу выдумкой евангелиста⁷. Иоахим Ланге предположил, что евангелист сконструиро-

³ Из лексики, характерной для Матфея, можно выделить: μαθητής (Мф. 73; Мк. 46; Лк. 37), ὄρος (Мф. 16; Мк. 11; Лк. 12), Ἰησοῦς (Мф. 152; Мк. 80; Лк. 88), προσκυνέω (Мф. 13; Мк. 2; Лк. 3), διατάζω (в НЗ только в Мф. 14:21; 28:17), προσέρχομαι (Мф. 52; Мк. 5; Лк. 10), ἐν οὐρανῷ καὶ ἐπὶ [τῆς] γῆς (Мф. 6:10; 18:18; 28:18; ср. Мф. 5:34–35; 6:19–20; 16:19), μαθητεύω (Мф. 13:52; 27:57; 28,19; Деян. 14:21), τηρέω (Мф. 6; Мк. 0; Лк. 0), συντελείας (τοῦ αἰῶνος (Мф. 13:39, 40, 49; 24:3; 28:20; затем в НЗ только в Евр. 9:26).

⁴ Такое предположение основано на свидетельстве Евсевия. Ср. F. C. Conybeare, «The Eusebian Form of the Text Mt 28,19», ZNW 2 (1901), 275–288; E. Klostermann, Das Matthäusevangelium, HNT 4, Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1971⁴, 232.

⁵ Ср. G. Bornkamm, «Der Auferstandene und der Irdische: Mt 28,16–20», in Zeit und Geschichte, ed. E. Dinkler, Fs. R. Bultmann, Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1964, 171–191, здесь 186; G. Strecker, Der Weg der Gerechtigkeit: Untersuchung zur Theologie des Matthäus, FRLANT 82. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1971², 210; D. Senior, Matthew, Nashville: Abingdon Press, 1998, 347.

⁶ Ср. также Игнатий Антиохийский, Послание к Магнезийцам 13,2; PG 5,673; Юстин, Апология 1,61; PG 6,420.

вал Мф. 28:16–20 из Мф. 11:27⁸. Однако в науке делались и попытки воссоздать доматфеевскую форму данного материала⁹. И большинство ученых полагают, что Матфей здесь опирается на предание, хотя и сильно редактирует его¹⁰. К сожалению, выяснить степень модификации невозможно: непосредственных параллелей к Мф. 28:16–20 у других синоптиков и в Евангелии от Иоанна нет, а следы редакторского вмешательства весьма заметны.

Вызывает вопросы и определение литературного жанра

- ⁷ Так, например: G. D. Kilpatrick, *The Origins of the Gospel according to St. Matthew*, Oxford: The Clarendon Press, Oxford, 1948, 48–49; H. Frankemölle, *Jahwebund und Kirche Christi. Studien zur Form- und Traditions-geschichte des «Evangeliums» nach Matthäus*, NTA 10, Münster: Aschendorff, 1974, 46; J. D. Kingsbury, «The Composition and Christology of Mt 28:16–20», *JBL* 93 (1974), 573–584, здесь 579; D. J. Harrington, *The Gospel of Matthew, Sacra Pagina Series 1*, Collegeville, MN: The Liturgical Press, 1991, 415; R. H. Gundry, *Matthew: A Commentary on His Handbook for a Mixed Church under Persecution*, Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1994², 593–597.
- ⁸ J. Lange, *Das Erscheinen des Auferstandenen im Evangelium nach Matthäus: Eine traditions und redaktionsgeschichtliche Untersuchung zu Mt 28,16–20*, fzb 11, Würzburg: Echter, 1973, 488–491.
- ⁹ Так, например: Benjamin J. Hubbard, *The Matthean Redaction of a Primitive Apostolic Commissioning. An Exegesis of Mt 28,16–20*, SBLDS 19, Missoula, MT: The Society of Biblical Literature and Scholars' Press, 1974, 131.
- ¹⁰ Так, например: J. P. Meier, «Two Disputed Questions in Mt 28,16–20», *JBL* 96 (1977), 407–424, особенно 407–416; W. D. Davies — D. C. Allison, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to Saint Matthew, III*, ICC, Edinburgh: T. & T. Clark, 1997, 677–678; J. Nolland, *The Gospel of Matthew: A Commentary on the Greek text*, NIGTC, Grand Rapids MI: Eerdmans—Bletchley: Paternoster Press, 2005, 1261.
- ¹¹ E. Lohmeyer, «“Mir ist gegeben alle Gewalt!”», *Eine Exegese von Mt 28,16–20*, в: *In Memoriam Ernst Lohmeyer*, ed. W. Schmauch, Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk, 1951, 22–49, здесь 26–27.

Мф. 28:16–20. Выдвигались разные гипотезы. Текст производит впечатление рассказа; между тем о внешних событиях повествуется очень коротко. Сведения об учениках служат лишь подготовкой к речи Иисуса, которая играет центральную роль. Стало быть, перед нами не рассказ о явлении¹¹: описание фактически отсутствует. Явление Воскресшего вводится лишь фразой *ιδόντες αὐτόν* (Мф. 28:17). В перикопе нет ни описания Воскресшего, ни упоминания о его исчезновении под конец сцены. Он появляется лишь затем, чтобы произнести краткую речь перед учениками. На этом основании некоторые ученые предположили, что этот текст по форме можно отнести к речи, сказанной при явлении, с мифическим оттенком¹². Поскольку упомянуто о праве крестить, многие усматривают в Мф. 28:16–20 своего рода культовую легенду¹³. Однако отрывок лишен характерных особенностей данного жанра.

Есть и такое, довольно распространенное, мнение: Мф. 28:16–20 — это трехчастная сцена воцарения, отражающая древневосточные обычаи. А именно: (1) возвышение; (2) представление (весть о возвышении); (3) начало царствования¹⁴. Однако это сомнительно. (1) Провозвестие предполагается уже в Мф. 28:18б; кроме того, обычно оно звучит из уст кого-либо другого. (2) Призыв к миссионерству не

¹² M. Dibelius, *Die Formgeschichte des Evangeliums*, Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1959³, 285.

¹³ R. Bultmann, *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1964⁶, 310.

¹⁴ O. Michel, «Der Abschluss des Matthäusevangelium: Ein Beitrag zur Geschichte der Osterbotschaft», *EvTh* 10 (1950), 16–26, здесь 22; J. Jeremias, *Jesu Verheissung für die Völker*, Stuttgart: W. Kohlhammer, 1956, 32–33.

описан как акт провозвестия; Мф. 28:19–20а говорит не о человеке в должности правителя, а о его поручении.

Еще одна версия: Мф. 28:16–20 принадлежит к жанру «поручения» и перекликается с ветхозаветными рассказами о «призвании» (напр., Быт. 11:28–12:4а; Исх. 3:1–4:16), «назначении преемников» (напр., Нав. 1:1–11; 1. Пар. 22:1–16) и другими «поручениями» (напр., Быт. 41:37–45; 2 Пар. 36:22–23)¹⁵. Однако трудно назвать явные и недвусмысленные особенности такого жанра. Сопоставляя Мф. 28:16–20 с указом персидского царя Кира в 2 Пар. 36:23, некоторые ученые называют последнюю перикопу Матфея «формулой завета»¹⁶. Однако данный жанр включает введение, предысторию, фундаментальную декларацию, конкретные положения, благословения или проклятия. И он не содержит обетований о пребывании Бога со своим народом.

Также не вполне убедительна попытка, опираясь на 1 Пар. 36:23, классифицировать Мф. 28:16–20 как «официальный указ»¹⁷. Ведь в 1 Пар. 36:23 нет темы поручения.

¹⁵ Ср. В. J. Hubbard, *The Matthean Redaction of a Primitive Apostolic Commissioning: An Exegesis of Mt 28:16–20*, SBLDS 19, Missoula, MT: The Society of Biblical Literature and Scholars' Press, 1974, 62–72 перечисляет семь элементов поручения: введение [28:16], встреча [28:17–18а], реакция [28:17б], поручение [28:19–20а], заявление, обетование [28:20б], заключение. Как видим, два пункта отсутствуют в Мф. 28:16–20. Более того, тезис о власти Христа (Мф. 28:18б) не вписывается в этот ряд элементов.

¹⁶ Н. Frankemölle, *Jahwebund und Kirche Christi: Studien zur Form- und Traditions-geschichte des «Evangeliums» nach Matthäus*, NTA 10, Münster: Aschendorff, 1974, 46–61.

¹⁷ В. J. Malina, «The Literary Structure and Form of Matt. XXVIII.16–20», NTS 17 (1970–1971), 87–103; J. Kremer, *Die Osterevangelien — Geschichte um Geschichte*, Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1981², 90.

Джейн Шейберг считает Мф. 28:16–20 «мидрашом» на Дан. 7:13–14¹⁸. Однако таким мидрашом мог бы быть разве что Мф. 28:18а, но не весь отрывок.

Упомянем еще мнение Вольфганга Триллинга, который сравнивает слова воскресшего Иисуса в Мф. 28:18б–20 со схемой речи Бога в Ветхом Завете (но не приводит какого-либо конкретного параллельного текста)¹⁹.

Некоторые ученые полагают, что Мф. 28:16–20 не соответствует какому-либо известному жанру и лучше воздержаться от ярлыков²⁰. Мф. 28:16–20 несет на себе явный отпечаток ветхозаветной образности. Однако форма глубоко своеобразна и уникальна. Поэтому данный отрывок лучше рассматривать как текст *sui generis*²¹.

Однако у меня нет возможности сейчас углубляться в вопрос о происхождении и жанре Мф. 28:16–20: меня интересуют лишь функция и роль отрывка в Евангелии от Матфея. Данной проблемой занимались многие ученые. В 1950 г. немецкий исследователь Отто Михель назвал Мф. 28:16–20 ключом к пониманию всей книги²². Многие

¹⁸ J. Schaberg, *The Father, the Son and the Holy Spirit: The Triadic Phrase in Matthew 28:19b*, SBLDS 61, Chino, CA: The Society of Biblical Literature and Scholars' Press, 1982, особенно 319–349.

¹⁹ W. Trilling, *Das wahre Israel: Studien zur Theologie des Matthäus Evangeliums*, EThSt 7, Leipzig: St. Benno Verlag, 1975³, 48. E. Lohmeyer, *Das Evangelium des Matthäus*, ed. W. Schmauch, KEK, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1967⁴, 416 увязывает Мф. 28:18б–20 с Втор. 6:4 сл. и усматривает в них три общих элемента: самооткровение говорящего, поручение и обетование.

²⁰ См., напр., J. P. Meier, «Two Disputed Questions in Mt 28:16–20», *JBL* 96 (1977), 407–424, здесь 424; U. Luz, *Das Evangelium nach Matthäus*, IV, EKK I/4, Zürich: Benziger-Neukirchen: Neukirchener, 2002, 433.

²¹ Ср. J. Gnilka, *Das Matthäusevangelium*, II, HThK I/2, Freiburg–Basel–Wien: Herder, 1992², 504; D. A. Hagner, *Matthew 14–28*, WBC 33B, Dallas: Word Books, 1995, 883.

согласны с ним. Например, Джон Майер уверенно пишет: «Последнюю перикопу, которой нет параллелей в других Евангелиях, считают ключом к пониманию всего Евангелия»²³. Сходную оценку мы находим у Гюнтера Борнкама: по его словам, Мф. 28:16–20 — один из главных текстов Евангелия от Матфея и его *Art Summarium*²⁴. Антон Фёгтле считает завершающий отрывок Евангелия от Матфея кратким изложением пасхальной вести²⁵. Дональд Хагнер отмечает в своем комментарии: «Эти последние пять стихов не только завершают рассказ о Страстях и Воскресении в главах 26–28, но и служат завершением всего Евангелия»²⁶. Согласно Крейгу Кинеру: «В заключительной перикопе Матфей повторяет и развивает важнейшие темы своего Евангелия»²⁷. И наконец, Уильям Дэвис и Дейл Эллисон в своем

²² O. Michel, «Der Abschluss des Matthäusevangelium: Ein Beitrag zur Geschichte der Osterbotschaft», *EvTh* 10 (1950), 21: «Matth. 28,16–20 ist der Schlüssel zum Verständnis des ganzen Buches» («Мф. 28:16–20 — ключ к пониманию всей книги»).

²³ J. P. Meier, *Matthew*, Dublin: Veritas Publications, 1980, 367. See also recently, e. g. Joshua E. Leim, *Matthew's Theological Grammar*, WUNT 2/402, Tübingen: Mohr Siebeck, 2015, 220, n. 169.

²⁴ G. Bornkamm, «Der Auferstandene und der Irdische: Mt 28,16–20», in *Zeit und Geschichte*, ed. E. Dinkler, Fs. R. Bultmann, Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1964, 173: «ein Schlüsseltext und eine Art Summarium des ganzen Matthäus-Evangeliums» («ключевой текст и своего рода резюме всего Евангелия от Матфея»).

²⁵ A. Vögtle, *Das Ostergeheimnis. Schlüssel zur Botschaft des Matthäus*, Neuausgabe, Freiburg im Breisgau 1992, 13: «Zusammenfassung der Osterbotschaft und eine Art Summarium» («обобщение пасхальной вести и общее резюме»).

²⁶ D. A. Hagner, *Matthew 14–28*, WBC 33B, Dallas: Word Books, 1995, 881.

²⁷ C. S. Keener, *A commentary on the Gospel of Matthew*, Grand Rapids MI: Eerdmans, 1999, 715.

замечательном комментарии говорят о Мф. 28:16–20: «Великая развязка, столь созвучная духу всего Евангелия благодаря переключкам с предыдущими отрывками, при всей своей лаконичности, есть почти компендиум богословия Матфея»²⁸.

Однако Мф. 28:16–20 — это не только герменевтический ключ к Евангелию и не только краткое его изложение. В первую очередь это его кульминация²⁹. Как справедливо замечает Пол Фостер в своей недавней монографии «Община, Закон и миссия в Евангелии от Матфея»: «Эти стихи (Мф. 28:16–20) служат кульминацией Евангелия. И в соответствии с обычаями античной риторики в этом последнем отрывке выражены основной пафос данного литературного произведения и его основное назидание»³⁰.

Далее я попытаюсь показать, что «великое поручение» в Мф. 28:16–20 — это кульминация Евангелия от Матфея. В нем все основные богословские идеи Евангелия сходятся в форме «завещания», «последней воли» Иисуса, которое содержит наставления и обетования для христианских читателей. Евангелие от Матфея — единственное из Евангелий, которое завершается словами Иисуса. С какими бы более ранними евангельскими отрывками не перекликалось Мф. 28:16–20, основной акцент здесь сделан на их кульминацию и значение для Церкви.

²⁸ W. D. Davies — D. C. Allison, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to Saint Matthew*, III, ICC, Edinburgh: T. & T. Clark, 1997, 687.

²⁹ U. Luck, *Das Evangelium nach Matthäus*, ZBK, Zürich: Theologischer, 1993, 316: «Höhepunkt der Ostergeschichte, ja, des ganzen Evangeliums» («кульминация пасхальной истории и даже всего Евангелия»).

³⁰ P. Foster, *Community, Law and Mission in Matthew's Gospel*, WUNT 2/177, Tübingen: Mohr Siebeck, 2004, 239.

В пользу этого говорят не менее семи важных особенностей последней перикопы³¹.

Первое. Мотив Галилеи исполняет обетования, данные в Мф. 26:32 и 28:7, и связан с заповедью в Мф. 28:10. Возвращаясь в Галилею в Мф. 28:16, ученики отправляются туда, где ходили с Иисусом (Мф. 16:21–20:34). Они идут туда, где Иисус начал свою проповедь — согласно пророчеству Исаии 8:32–9:1 (Мф. 4:15–16) — и где их призвал Иисус (Мф. 4:18–22). Иисус больше всего проповедовал именно в Галилее (Мф. 4:12–16:20). Поэтому весьма вероятно, что мотив Галилеи устанавливает преемственность воскресшего Иисуса с земным Иисусом³². Возможно, есть и символический смысл: Воскресший является в земле, которая географически близка к языческому миру (Мф. 4:15: Γαλιλαία τῶν ἔθνῶν, «Галилея язычников») и находится в стороне от Святого Города Иерусалима.

Второе. Дело происходит на горе. Это напоминает о других сценах, имевших место на горе в данном Евангелии. Отметим: в Мф. 28:16 ученикам не сказано, на какую гору идти, но они сами все понимают. За исключением горы Елеонской (Мф. 21:1; 24:3; 26:30), в Евангелии от Матфея ни одна гора не названа эксплицитно. Между тем в Евангелии от Матфея именно на горе Иисус произносит свою первую проповедь (Мф. 5:1). На горе он молится (Мф. 14:23) и на горе исцеляет великое множество больных, насыща-

- ³¹ W. D. Davies — D. C. Allison, A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to Saint Matthew, III, ICC, Edinburgh: T.&T. Clark, 1997, 687–688 перечисляют одиннадцать элементов Мф. 28:16–20, которые отсылают к более ранним частям Евангелия.
- ³² J. Gnllka, Das Matthäusevangelium, II, HThK I/2, Freiburg—Basel—Wien: Herder, 19922, 506.

ет толпу (Мф. 15:29). Гора — также место Преображения (Мф. 17:1). На горе Иисус претерпевает и искушение от дьявола (Мф. 4:8), отказываясь принять от него то, что затем примет от Отца. Интересно, что в Мф. 5:1 евангелист впервые упоминает «учеников» (μαθηταί), основных восприемников учения Иисуса. В Мф. 5:1 начинается описание отношений между Иисусом и его учениками. Поэтому можно предположить, что в Мф. 28:16–20 Иисус встречается с учениками там, где началось их общение. Именно там, где они впервые услышали его учение, они видят его Воскресшим и получают от него последние наставления³³.

Третье. Ученики поклонились Иисусу, но в них остались сомнения (Мф. 28:17). Это напоминает сцену в Мф. 14:13–33. В Мф. 14:33 ученики, поклоняясь Иисусу, говорят: «Истинно Ты Сын Божий». В Мф. 28:17 такое исповедание отсутствует, но слова Иисуса, которые идут далее в Мф. 28:18а, ясно указывают на его статус и достоинство. В Мф. 14:31 глагол διστάζω («сомневаться») используется в связи с сомнениями Петра во власти Иисуса; в Мф. 28:17 сомнения касаются личности и присутствия Иисуса (ср. Лк. 24:16; Ин. 20:14–15; 21:4 сл.)³⁴. Даже с грамматической точки зрения неясно, относится ли фраза οἱ δὲ ἐδίστασαν («но некоторые усомнились») ко всем

³³ P. Fiedler, *Das Matthäusevangelium*, ThKNT 1, Stuttgart—Berlin—Köln: W. Kohlhammer, 2006, 429 утверждает: «Beim Berg der Christusbegegnung wir Mt in erster Linie an den Berg der (exemplarischen) Auslegung der Tora denken» («Гора встречи со Христом вызывает прежде всего ассоциации с горой (образцового) изъяснения Торы»). Некоторые исследователи связывают гору в Мф. 28:16 с горой Преображения. См., напр., В. Т. Viviano, «The Gospel according to Matthew», в *The New Jerome Biblical Commentary*, London: Geoffrey Chapman, 1991, 674.

одиннадцати ученикам или только к некоторым из них³⁵. Либо во всей группе учеников, либо (более вероятно?) в части этой группы присутствует двойственность: с одной стороны, они поклоняются Иисусу, с другой — сомневаются. Взаимоотношения учеников с Иисусом еще не совершенны. Эти сомнения характеризуют учеников в рассказах о Воскресении (ср. Лк. 24:38, 41; Ин. 20:24–27; Мк. 16:14). Такое напряжение между поклонением и сомнением, свойственное апостолам, будет отличать и путь Церкви в будущем. В Мф. 28:17 ничего не говорится о том, что Иисус избавил учеников от сомнений. И все же сказанные им слова призваны укрепить их веру.

Четвертое. Воскресший Иисус произносит: «Дана Мне всякая власть на небе и на земле» (Мф. 28:18б). Это напоминает и Мф. 11:27, и пророчество Даниила (Дан. 7:13–14), которое Иисус относил к себе (Мф. 24:30, 26:64). ἑδῶθη — пассивный аорист и указывает на действие Бога (так называемый *passivum divinum*), которое уже свершилось в прошлом. Возможно, здесь есть намек на проявления власти Иисуса, упомянутые в ходе евангельского повество-

- ³⁴ L. Oberlinner, «“...sie zweifelten aber” (Mt. 28,17b): Eine Anmerkung zur matthäischen Ekklesiologie», в Salz der Erde — Licht der Welt: Exegetische Studien zum Matthäusevangelium, ed. L. Oberlinner — P. Fiedler, Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1991, 375–400, утверждает: «Die Jünger erfasst Zweifel angesichts dessen, was Jesus ihnen als ihren “Ort in der” “Heilsgesichte” zuschreibt» («Ученики сомневаются в том, какое «место» в «священной истории» отводит им Иисус»). С другой стороны, U. Luck, Das Evangelium nach Matthäus, ZBK, Zürich: Theologischer, 1993, 317 говорит: «Es ist der Zweifel daran, dass Jesus wirklich alle Macht auch auf der Erde gegeben ist» («сомнительно, что Иисусу действительно дана всякая власть на земле»).
- ³⁵ U. Luz, Das Evangelium nach Matthäus, IV, EKK I/4, Zürich: Benziger—Neukirchen: Neukirchener, 2002, 439.

вания. Для Матфея в понятие ἐξουσία входит все, что было возможно через власть земного Иисуса. Это власть учить (Мф. 7:29), власть прощать грехи (Мф. 9:6), власть исцелять (Мф. 9:8) и власть приказывать нечистым духам (Мф. 10:1)³⁶. Всеобъемлющая ἐξουσία лежит в основе всей проповеди Иисуса и вызывает возражения оппонентов (Мф. 21:23). Она обеспечивает легитимность и ценность всех дел Иисуса, и через нее становится ясно, кт. е. Иисус. Власть (ἐξουσία) в Мф. 28:18 имеет и интенсивный (πᾶσα), и экстенсивный (ἐν οὐρανῶ καὶ ἐπὶ [τῆς] γῆς) смысл. Эта власть не знает исключений. И она соответствует власти самого Бога. Этот мотив в Мф. 28:18 устанавливает преемственность между земным Иисусом и воскресшим Иисусом, становится отправной точкой для поручения ученикам (Мф. 28:19–20а) и объясняет обетование о его вечном присутствии (Мф. 28:20б).

Пятое. Иисус заповедует сделать учениками все народы. Здесь прослеживается еще один важный мотив Матфея. Великое поручение ученикам в Мф. 28:19–20а охватывает четыре вида деятельности, описанные четырьмя глаголами: πορεύω («идти»), μαθητεύω («делать учениками»), βαπτίζω («крестить») и διδάσκω («учить»). Ключевой из них — «делать учениками»: этот глагол стоит в форме императива, а остальные подчинены ему и имеют форму причастий. Чтобы сделать людей учениками, необходимо «пойти»; это сопровождается «крещением» и «научением».

³⁶ G. Künzel, Studien zum Gemeindeverständnis des Matthäusevangeliums, CThM 10, Stuttgart: Calwer, 1978, 108: «Alle Vollmacht fasst brennpunktartig die verschiedenen Aspekte der ἐξουσία zusammen, die das Evangelium genannt hat» («всякая власть сосредоточена на различных аспектах ἐξουσία, описанных в Евангелии»).

А в центре — заповедь μαθητεύσατε. Это слово, характерное для Евангелия от Матфея (ср. Мф. 13:52; 27:57; 28:19; далее в НЗ только в Деян. 14:21), означает «быть учеником», «делать учеником». По смыслу оно связано с существительным μαθητής («ученик»), которое употребляется 72 раза у Матфея, 46 раз — у Марка и 37 раз — у Луки. В Евангелии от Матфея «ученики» (μαθηταί) получают миссионерское поручение: μαθητεύσατε («делайте учениками»). Все, что сказано об отношениях между Иисусом и его учениками, становится вечной основой для их собственной миссионерской деятельности. Их личные отношения с Иисусом, к которым он призвал их, формируют базовую модель отношений каждого человека с Иисусом. Эта заповедь не столько призывает передавать учение Иисуса и обучать какой-то теории, сколько учит приводить людей к *личной встрече* с Иисусом. Она также ориентирована на строительство Церкви (ср. Мф. 16:18).

Шестое. Миссионерское поручение μαθητεύσατε обращено на «все народы» (τὰ ἔθνη). В Евангелии от Матфея слово ἔθνη может обозначать и исключительно язычников (Мф. 10:5; 20:9; ср. также 4:15; 6:32; 10:18), и все народы, включая Израиль (Мф. 24:9,14; 25:32). Хотя во время земной жизни Иисус проповедовал только израильтянам (Мф. 15:24), да и учеников посылал только к израильтянам (Мф. 10:56–6), это ограничение носило временный характер. Помимо упоминаний об открытости к язычникам (Мф. 2:1–12; 3:9; 8:10–11; 15:21–28), есть аллюзии (Мф 22:1–10) и прямые указания на ситуацию в будущем, когда Евангелие дойдет до язычников (Мф. 21:43; 24:14; ср. также 10:18). Миссионерское поручение Воскресшего в Мф. 28:19а отменяет ограничение проповеди Израилем

и заповедует миссию ко всем народам, включая Израиль³⁷. По сути, заповедь μαθητεύσατε πάντα τὰ ἔθνη есть уточнение слов: «Сделаю вас ловцами человеков» (Мф. 4:19), которые Иисус сказал ученикам в час их призвания. Здесь ограничения нет: он сделает их ловцами всех человеков, а не некоторых.

Седьмое. Ученики, посланные воскресшим Иисусом проповедовать всем народам, получают обетование о его вечном присутствии (Мф. 28:20б). Фраза μεθ' ὑμῶν напоминает начало Евангелия, где Матфей через цитату из пророка Исаии (7:14 LXX) называет Иисуса символическим именем «Еммануил» (Мф. 1:23), μεθ' ἡμῶν ὁ θεός («с нами Бог»). Таким образом, значение личности и служения Иисуса очевидно из первой главы Евангелия. Через Иисуса среди людей присутствует Бог. Матфей неоднократно упоминает об этом в своем Евангелии (напр., Мф. 9:15; 17:17; 18:20) и особенно в рассказе о Страстях (Мф. 26:11, 18, 20, 23, 29, 36, 38,

³⁷ Относительно этой точки зрения см., напр., Н. Frankemölle, *Jahwebund und Kirche Christi. Studien zur Form- und Traditionsgeschichte des «Evangeliums» nach Matthäus*, NTA 10, Münster: Aschendorff, 1974, 121; W. Trilling, *Das wahre Israel: Studien zur Theologie des Matthäus-Evangeliums*, EThSt 7, Leipzig: St. Benno-Verlag, 19753, 26–28; J. P. Meier, «Nations or Gentiles in Mt 28:19?», *CBQ* 39 (1977), 94–102; C. S. Keener, *A commentary on the Gospel of Matthew*, Grand Rapids MI: Eerdmans, 1999, 719. С другой точки зрения, некоторые ученые пытаются доказать, что πάντα τὰ ἔθνη в Мф. 28:19 относится только к язычникам: напр., J. Lange, *Das Erscheinen des Auferstandenen im Evangelium nach Matthäus: Eine traditions- und redaktionsgeschichtliche Untersuchung zu Mt 28,16–20*, fzb 11, Würzburg: Echter, 1973, 302–305; D. R. A. Hare — J. D. Harrington, «“Make Disciples of all the Gentiles” (Mt 28,19)», *CBQ* 37 (1975), 359–369; G. Friedrich, «Die formale Struktur von Mt 28,16–20», *ZThK* 80 (1983), 137–183; G. Scheuermann, *Gemeinde im Umbruch: Eine sozialgeschichtliche Studie zum Matthäusevangelium*, fzb 77, Würzburg: Echter, 1996, 246–247.

40, 51, 69, 71). Обетование воскресшего Иисуса о вечном пребывании с учениками напоминает события его земного служения.

Отметим связь между поручением (Мф. 28:19–20а) и уверением в присутствии (Мф. 28:20б). Она характерна еще для Ветхого Завета. Когда Бог призывает учителей и пророков, он обещает, что будет с ними. Так обстоит дело и с Моисеем (Исх. 3:12), и с Иисусом Навином (Нав. 1:5), и с Гедеоном (Суд. 6:12, 16), и с Иеремией (Иер. 1:8). Бог также обещает быть с Израилем (ср. Втор. 20:1–4; 31:6; Ис. 41:10; 43:5; Агг. 1:13). В каждом случае Бог не только присутствует рядом, но и помогает. В Мф. 28:20 Иисус усваивает себе роль Бога в отношении нового народа Божия. И опять-таки он помогает своему народу, утешает и поддерживает его.

Обетование о присутствии Иисуса не снабжено условиями и оговорками: Бог будет рядом, что бы ни случилось. Оно возможно благодаря тому, что Иисусу дана власть свыше (Мф. 28:18б) и единство между Иисусом и Отцом Небесным нераздельно (ср. Мф. 11:27). Это обетование — вершина всех обетований Божьих, данных Церкви.

ВЫВОДЫ

Текст Мф. 28:16–20 — последняя перикопа Евангелия от Матфея. Она описывает явление воскресшего Иисуса одиннадцати ученикам на горе в Галилее. Она не имеет параллелей в других Евангелиях, взята из предания, но сильно отредактирована евангелистом. Она представляет собой кульминацию Евангелия от Матфея. Здесь все его основные богословские тезисы сходятся в форме «завещания» Иису-

са, которое излагает наставления и обетования для Церкви. И какие бы элементы из предыдущих разделов Евангелия данный текст бы ни воспроизводил, акцент сделан на их значении и роли для Церкви. В пользу этого говорят следующие ключевые факты.

- Воскресший Иисус встречается учеников в Галилее: там, где начал свою проповедь (Мф. 4:15–16) и где призвал этих учеников.
- Встреча происходит на горе. В Библии гора есть место теофании. Однако в Евангелии от Матфея это еще и место, где ученики получили первое учение Иисуса. На горе они слышат и последние наставления Воскресшего.
- Ученики поклонились Иисусу, но в них были и сомнения (Мф. 28:17). Это напоминает сцену в Мф. 14:31–33. Смесь поклонения и сомнения, столь характерная для учеников, будет отличать путь Церкви в будущем.
- Иисусу дана всякая власть на небе и на земле. Эта мысль Мф. 28:18 перекликается с Мф. 11:27, устанавливая связь между Иисусом воскресшим и Иисусом земным. Личность Иисуса проявляется в его власти. Благодаря этой власти он может послать учеников на проповедь (Мф. 28:19–20а) и вечно пребывать с ними (Мф. 28:20б).
- Заповедь делать людей учениками отсылает к предыдущим отрывкам Евангелия от Матфея, где говорится о μαθηταί. Личная встреча учеников с Иисусом, к которой они призваны, становится образом для отношений каждого человека с Иисусом.
- Упоминание обо «всех народах» в миссионерском поручении воскресшего Иисуса (Мф. 28:19а) отменяет прежнее ограничение проповеди Израилем (Мф. 10:56–6;

ср. Мф. 15:24). Отныне ученики должны свидетельствовать об Иисусе всем, включая Израиль.

- Последние слова («Я с вами во все дни...») образуют *inclusio* с началом Евангелия (Мф. 1:23) и перекликаются с Мф. 18:20. Иисус уверяет учеников, что не оставит их. Это обетование безусловно: оно никогда не будет ограничено или отменено.

Если последние слова Иисуса в Евангелии от Иоанна говорят о существовании общины (персонифицированной «любимым учеником») вплоть до славной парусии Иисуса (ср. Ин. 21:22–24), то последние слова Иисуса в Евангелии от Матфея говорят о его постоянном присутствии в общине (Мф. 28:20).

Фрэнсис Уотсон

ИСТОРИЯ И БОГОСЛОВИЕ В ЕВАНГЕЛИИ ОТ МАРКА

В ряде случаев в Евангелии от Марка можно увидеть, где проходит грань между собственным вкладом евангелиста в текст и более древним традиционным материалом, который он воспроизводит и редактирует. В этом докладе я попытаюсь доказать, что это различие между традицией и редакцией способно пролить свет на проблематичные взаимоотношения между историей и богословием у Марка. Конечно, я не хочу сказать, что домарковская традиция — это подлинная история, а марковская редакция — богословие. Богословие у Марка всюду, ибо он пишет «Евангелие» — не просто рассказ о жизни одного человека, но рассказ о решающем и спасительном вмешательстве Бога в историю, которое происходит через жизнь этого человека. Однако поскольку божественный акт воплощен в человеческой жизни, все у Марка соотнесено с историей этой жизни. В данном тексте история и богословие нераздельны. Но они и не идентичны. Поэтому можно задать вопрос: как они связаны друг с другом?¹

ПРОБЛЕМА ИСТОРИИ В ЕВАНГЕЛИИ ОТ МАРКА

Евангелист Марк начинает свое Евангелие с короткого рассказа об Иоанне Крестителе: его проповеди, обряде крещения, необычной одежде и пище, успехе среди жителей

Иудеи и Иерусалима. Сам Иисус поначалу выглядит всего лишь как один из людей в очереди на крещение:

И было в те дни, пришел Иисус из Назарета Галилейского и крестился от Иоанна в Иордане. (Мк. 1:9)

Так начинается деятельность Иисуса в Евангелии от Марка. Иисус присоединяется к толпам у реки Иордан и вместе с ними ждет, когда подойдет его черед вступить в воды. По-видимому, здесь мы стоим на твердой исторической почве.

- ¹ Здесь я отталкиваюсь от обычного и недоисследованного различия между «историей» и «богословием». Ср. удачную в теоретическом плане попытку выйти за рамки этого различия в: Sandra Hübenthal, *Das Markusevangelium als kollektives Gedächtnis* (FRLANT 253, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2014). Исходя из того, что *dass sich im Text des Markusevangeliums eine Gedächtnisgemeinschaft artikuliert, die sich als Trägerin von Jesuserinnerungen versteht* («в тексте Евангелия от Марка артикулирована община памяти, понимающая себя как носитель воспоминаний об Иисусе»), Хюбенталь пытается выяснить, *was die Gemeinde erinnert und in welcher Form diese Erinnerung strukturiert und dargeboten wird* («что помнит община и в какой форме этого воспоминания структурируется и подается», 72). Таким образом, текст рассматривается как «прозрачный» для «общины воспоминания», из которой происходит; *[d]ie Frage nach dem historischen Autor und dem tatsächlichen Verschriftlichungsprozess ist für diesen Zugriff sekundär* («вопрос об историческом авторе и собственном процессе написания для этого подхода вторичен», 72). Также вторично историческое событие — жизнь Иисуса — рассматриваемая в абстракции от своей рецепции: *Nicht das Ereignis selbst wird repräsentiert, sondern die Bedeutung, die es für die sich artikulierenden Subjekte der Erinnerung hat* («репрезентируется не само событие, а значение, которую оно имеет для артикулирующих субъектов воспоминания», 73). Хотя истинно и важно, что Евангелия всегда показывают нам Иисуса таким, каким его почитали и помнили в раннехристианских общинах, эти тексты содержат следы диахронических процессов, в которых значимость основополагающего события подвергалась интерпретации и реинтерпретации. Если мы проследим более ранние формы текста, мы можем выявить и более ранние формы коллективной памяти и тем самым ближе подойти к обстоятельствам жизни Иисуса.

- Существование Иоанна Крестителя как исторического лица находит независимое подтверждение у Иосифа Флавия (*Древности* xviii. 116–119).
- О связи Иисуса с Иоанном говорят древнейшие пласты христианской традиции. При этом более поздние евангелисты умаляют значимость крещения Иисуса (Мф. 3:13–15; Лк. 3:21) или обходят его молчанием (Ин. 1:29–м34)².
- У первохристиан не было причин выдумывать связь Иисуса с Иоанном.

Значит, эта связь имеет основу в исторической реальности³. Не было у ранних христиан и причины выдумывать происхождение Иисуса из Галилеи, тем более из Назарета. Данной информацией секулярный историк может пользоваться с определенной уверенностью: она удовлетворяет обычным современным критериям исторической достоверности. Стало быть, уже первое появление Иисуса в Евангелии от Марка позволяет говорить, что текст содержит подлинную историческую информацию.

Рассказав о крещении Иисуса, евангелист повествует о дальнейших событиях:

И когда выходил из воды, тотчас увидел разверзающиеся небеса и Духа, как голубя, сходящего в Него. И глас был

² Апологетические тенденции, заметные в более поздних канонических и неканонических Евангелиях, подтверждают историчность крещения Иисуса от Иоанна. См. J. D. Crossan, *The Historical Jesus: The Life of a Mediterranean Jewish Peasant* (Edinburgh: T.&T. Clark, 1991), 232–35. Так, в Четвертом Евангелии «Иисусу не только не нужно креститься во оставление своих грехов — он уносит грехи мира» (235).

³ Так Е. Р. Sanders, *Jesus and Judaism* (London: SCM Press, 1985), 91: Иисус начал свою проповедь «в тесной связи с Иоанном Крестителем, возможно, как один из учеников».

с небес: Ты Сын Мой возлюбленный, в котором Мое благоволение. (Мк. 1:10–11)⁴

Здесь уже историк улавливает присутствие раннехристианского богословия. Да, возможно, и даже вероятно, что через некоторое время после крещения исторический Иисус почувствовал зов Бога, призывающий его к служению, существенно отличающемуся от служения Иоанна Крестителя⁵. Однако на Мк. 1:10–11 лежит уже очень сильная печать христианского богословия. Более поздняя христианская практика крещения — видимо, не свойственная деятельности исторического Иисуса — предполагала, что крещаемый обретает Духа Святого и становится сыном/дочерью Отца Небесного (ср. Гал. 3:27, 4:6; Рим. 8:15). Не описывает ли Марк крещение Иисуса как образец христианского крещения? Не исключено. Однако главная цель данного марковского отрывка состоит в другом: ввести христологию, в которой богосыновство Иисуса играет ключевую роль. Иисуса затем снова назовет Сыном Божиим божественный голос на горе Преображения (Мк. 9:7) и сотник у креста (Мк. 15:39).

- ⁴ Я придерживаюсь чтения *καταβαῖνον εἰς αὐτόν* (B D), а не *ἐπὶ αὐτόν* вместе с большинством. Относительно возможной доктринальной основы этого искажения см. Bart Ehrman, *The Orthodox Corruption of Scripture: The Effect of Early Christological Controversies on the Text of the New Testament* (New York and Oxford: Oxford University Press, 1993), 141.
- ⁵ См. Joel Marcus, «Jesus' Baptismal Vision», *NTS* 41 (1995): 512–21. По мнению Маркуса, рассказ Иисуса о его первом видении сохранен в Лк. 10:18, *ἑθεώρουν τὸν σατανᾶν ὡς ἄστραπην ἐκ τοῦ οὐρανοῦ πεσόντα* (514). Параллели между Лк. 10:18 и Мк. 1:10б наводят на мысль, что либо эти материалы некогда формировали двухчастное единство, либо марковский отрывок — вторичная формулировка по отношению к тексту у Луки (518–20). Если верно последнее, традиция сместила акцент «с видения Иисусом начавшегося эсхатона на церковное представление о нем как о личности, в которой кристаллизуется и достигает цели конец времен» (521).

Марковский рассказ о крещении Иисуса имеет исторический фундамент. Однако на нем возведена богословская надстройка. Возможно, таково Евангелие от Марка в целом. Современные ученые справедливо подчеркивают, что оно от начала и до конца носит богословский характер, причем это богословие продумано до тонкостей (хотя и изложено простым языком). Что ж, поскольку этот текст — *Евангелие*, а не обычный исторический труд, его направленность и должна быть в первую очередь богословской. Естественно ожидать, что в *Евангелии жизнь Иисуса* описана как решающий спасительный акт Бога и благая весть для всех читателей и слушателей Евангелия⁶. Это выводит данный текст из сферы обычной историографии — как античной, так и современной.

Вопрос состоит в следующем: можем ли мы увидеть в марковском повествовании историческую основу? Историческая основа полностью скрыта под богословской

⁶ Из канонических евангелистов только Марк называет свой текст «Евангелием», если Ἀρχὴ τοῦ εὐαγγελίου Ἰησοῦ Χριστοῦ в Мк. 1.1 — это заглавие (так J. Marcus, *Mark 1–8: A New Translation with Introduction and Commentary* (AB 27, New Haven & London: Yale University Press, 2000), 145–46). Марк использует понятие εὐαγγέλιον семь раз (Мк. 1:1, 14, 15; 8:35; 10:29; 13:10; 14:9, Матфей — четыре раза (Мф. 4:23; 9:35; 24:14; 26:13), а Лука и Иоанн — ни разу. Хенгель пытался доказать, что использовать слово εὐαγγέλιον для указания на категорию произведений — как уже в упоминании Юстина о εὐαγγέλιᾳ (Первая Апология 66.3) — начали под влиянием Марка (M. Hengel, *Studies in the Gospel of Mark* (Eng. tr. London: SCM Press, 1985), 72–73). Свидетельства того, что понятие εὐαγγέλιον применялось к письменному тексту, см. в: James A. Kelhoffer, «“How Soon a Book” Revisited: ΕΥΑΓΓΕΛΙΟΝ as a Reference to “Gospel”». *Materials in the First Half of the Second Century*» (ZNW 95 (2004), 1–34). Самую близкую параллель к марковскому прологу мы находим в так называемом Евангелии Истины (NHC I, 16, 31): «Евангелие Истины есть радость...»

надстройкой или отчасти просматривается? И если она есть, то каким образом подлинная историческая информация об Иисусе и его служении попала к евангелисту, который писал полвека спустя и в совсем иной ситуации? Откуда евангелист знает то, что он знает, об Иисусе?

Иногда за ответом обращаются к свидетельству Папия, автора пятитомного «Толкования слов Господа» (λογίων κυριακῶν ἐξηγήσεις). Оно утеряно, но отрывки сохранились в цитатах у Евсевия Кесарийского. Судя по ним, трактат Папия включал не только интерпретации слов Иисуса, но и предания, дошедшие от учеников Иисуса и апостолов, особенно от «старца Иоанна» (как его называет Папий)⁷. Если верить Папию и «старцу Иоанну», Марк был переводчиком Петра — видимо, предполагается, что Петр проповедовал на арамейском языке, а Марк переводил на греческий. Затем Марк написал рассказ о словах и делах Господа, взяв за основу услышанное от Петра⁸. Если так, в своем поиске исторической основы Евангелия от Марка мы упираемся в достоверность свидетельства Петра как очевидца. Однако далеко не факт, что сам Папий — надежный свидетель. Евсевий о нем не самого лучшего мнения, а другие известные

⁷ О содержании работы Папия см. A. D. Baum, «Papias als Kommentator evangelischer Aussprüche Jesu: Erwägungen zur Art seines Werkes» (NovT 38 (1996): 257–76). С точки зрения Баума, предания, приписываемые Папию, взяты из его толкований на речения Иисуса. Это более правдоподобно, чем версия Денниса Макдональда, что пять книг Папия следуют повествовательной последовательности евангельского рассказа, или мнение Ричарда Бокэма, что Папий больше пишет историю, чем экзегезу. См. Dennis R. Macdonald, *Two Shipwrecked Gospels: The Logoi of Jesus and Papias's Exposition of Logia about the Lord* (Atlanta: SBL, 2012), 9–42; Richard Bauckham, «Did Papias Write History or Exegesis?» (JTS 65 n.s. (2014): 463–88).

нам материалы Папия имеют сомнительную историческую достоверность⁹. Поэтому выводы лучше делать, опираясь на сам текст Евангелия от Марка.

Для начала попытаемся определить его датировку. В ответ на восхищенные слова некоего ученика о храмовых зданиях марковский Иисус говорит:

Все это будет разрушено, так что не останется здесь камня на камне. (Мк. 13:2)

Согласно Иосифу Флавию, когда Иерусалим был завоеван, а Храм сожжен, Тит «приказал... и Храм, и весь город до основания скрыть», а с ними и большую часть городской стены (*Иудейская война*, 7.1–3)¹⁰. Судя по использованному

⁸ Евсевий, Церковная история, iii.39.14–15. Ричард Бокэм пытался доказать, что в Евангелии от Марка заметен взгляд на события глазами Петра: Richard Bauckham, *Jesus and the Eyewitnesses: The Gospels as Eyewitness Testimony* (Grand Rapids: Eerdmans, 2006), 155–82. Его основной аргумент состоит в том, что на более ранней стадии традиции вместо глаголов третьего лица множественного числа стояли глаголы первого лица множественного числа (ср. Мк 5:1–2; 8:22; 11:12; 14:32) (156–64). Однако это выглядит не очень убедительно.

⁹ В знаменитом отрывке — видимо, из пролога, — сохраненном Евсевием (Церковная история, iii.39.4), Папий уверяет, что получил информацию об индивидуальных апостольских традициях от людей, которые слышали их от «старцев» (возможно, церковных лидеров Азии). См. об этом: Bauckham, *Jesus and the Eyewitnesses*, 16–17, который отличает «старцев» от «учеников Господа» (а именно Андрея, Петра, Филиппа, Фомы, Иакова, Иоанна и Матфея). Однако если бы критика форм ошибалась и «устные предания о словах и делах Иисуса связывались с конкретными и названными по имени свидетелями» (20), мы ожидали бы найти: (1) прямые ссылки на конкретных апостолов в самих канонических Евангелиях; (2) надежную историческую информацию об Иисусе у самого Папия. Однако вопреки мнению Бокэма, сомнительно, чтобы хоть один из этих критериев работал. А ссылка автора II в. на апостольские источники не очень убедительна (ср. Ин. 21:24; 2 Петр. 1:1, 16–18; Апокалипсис Петра 1; Евангелие от Фомы 13; Послание апостолов 2).

глаголу κατασκάλλειν, солдаты Тита получили приказ срыть фундамент храма и стены, чтобы те обрушились полностью. Тогда слова марковского Иисуса наводят на мысль, что данное Евангелие в его нынешней форме написано около 75 г. н. э. или несколько позже, т. е. через 40–50 лет после прокуратора Понтия Пилата, в чье правление проповедовал Иисус¹¹. И мы возвращаемся к вопросу: как к евангелисту попала подлинная информация о жизни Иисуса?

На мой взгляд, евангелист Марк был не столько автором принципиально нового труда, сколько редактором более раннего *письменного* материала. И хотя это Евангелие в его нынешней форме относится примерно к 75 г. н. э., оно содержит и более ранние материалы, передававшиеся не через устную традицию, а письменно. Предпосылка, что рассказы об Иисусе передавались десятилетиями из уст в уста, а первые были записаны Марком, не имеет под собой мало-мальски серьезной доказательной почвы¹². Напротив, во многих местах Евангелия от Марка можно провести грань между традицией и редакцией, т. е. редакторским вмешательством евангелиста и более ранним материалом, с которым он работал. Проводя это разграничение и выявляя более ранние слои, мы отчасти закрываем пробел в полстолетия между Иисусом и евангелистом. Далее я приведу три примера, которые покажут, что Евангелие от Марка уходит глубоко корнями в первохристианскую традицию.

¹⁰ Пер. А. Вдовиченко. Цит. по изд.: Иосиф Флавий. Иудейская война. — М./Иерусалим: Мосты культуры / Гешарим, 2008. — Прим. пер.

¹¹ См. G. Theissen, *The Gospels in Context: Social and Political History in the Synoptic Tradition* (Eng. tr. Edinburgh: T.&T. Clark, 1992), 258–71.

ИУДЕЙСКАЯ СРЕДА

В Евангелии от Марка читаем:

И случилось Ему в субботу проходить засеянными полями, и ученики Его дорогою начали срывать колосья. И фарисеи сказали Ему: смотри, что они делают в субботу, чего не должно делать? (Мк. 2:23–24)

Этот рассказ о полемике начинается просто и ясно. Действия учеников вроде бы противоречат иудейскому закону и обычаям, поэтому фарисеи недовольны.

Введение к одному из последующих рассказов о полемике включает развернутое редакторское объяснение традиционных иудейских обычаев¹³:

¹² По мнению Антуанетт Кларк Уайр, Евангелия «были составлены не индивидуальными авторами с пером в руке, а в ходе устного представления (performance)». При этом она апеллирует к трудам Парри и Лорда, «которые записывали сербско-хорватских сказителей, исполнивших эпос часами, опираясь лишь на память от многолетнего слушания» (Antoinette Clark Wire, *The Case for Mark Composed in Performance*, Eugene, OR: Cascade Books, 2011, 2, 6). На основании таких гипотетических аналогий Марк рассматривается как «рассказ общины, который рассказывали ее любимые исполнители, а не продукт одного автора» (5). Популярная ныне гипотеза устного представления во многом основана на работе Вернера Келбера. По его мнению, «литературный продукт» Марка был связан с «отчуждением от живых слов», «от знаменосцев устной передачи» (Werner Kelber, *The Oral and the Written Gospel: The Hermeneutics of Speaking and Writing in the Synoptic Tradition, Mark, Paul, and Q* (Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1997²), 130). Напротив, я считаю Евангелие от Марка продуктом развивающейся письменной традиции, чья взаимосвязь с устной традицией и устным представлением остается неясной. Сильную критику модели устного возникновения Евангелий см. в: Larry Hurtado, «Oral Fixation and New Testament Studies? “Orality”, “Performance”, and Reading Texts in Early Christianity» (NTS 60 (2014); 321–40). См. также Kelly Iverson, «Oral Fixation or Oral Corrective? A Response to Larry Hurtado» (NTS 62 (2016), 182–200), and Larry Hurtado, «Correcting Iverson’s “Correction”» (NTS 60 (2016), 201–6).

Собрались к Нему фарисеи и некоторые из книжников, пришедшие из Иерусалима, и, увидев некоторых из учеников Его, евших хлеб нечистыми, т. е. неумытыми, руками, укоряли. **Ибо фарисеи и все иудеи, держась предания старцев, не едят, не умыв тщательно рук; и придя с торгова, не едят не омывшись. Есть и многое другое, чего они приняли держаться: наблюдать омовение чаш, кружек и медной посуды.** Потом спрашивают Его фарисеи и книжники: зачем ученики Твои не поступают по преданию старцев, но неумытыми руками едят хлеб? (Мк. 7:1–5)

Если убрать парентетический материал (от «ибо фарисеи и все иудеи» до «медной посуды») и сделать еще несколько поправок, окажется, что вступление к этой сцене с омовением рук напоминало вступление к сцене с полемикой о субботе:

...и увидев некоторых из учеников Его, евших хлеб нечистыми руками <...> спрашивают его фарисеи и книжники: «Зачем ученики Твои не поступают по преданию старцев, но нечистыми руками едят хлеб?»¹⁴ (Мк. 7:16, 5)

Судя по всему, в отрывок была внесена редактура:

- Сказано, что книжники пришли из Иерусалима, как и в споре о Вельзевуле (Мк. 3:22). Возможно, в обоих случаях редактор хотел повысить значимость полемики.
- Дано объяснение слову κοινῶς («нечистыми», бук-

¹³ Маркус справедливо замечает: «Раздел Мк. 7:1–23 создавался постепенно» (Marcus, Mark 1–8, 447). По его мнению (447–448), происходило это в три стадии: (1) первоначальное ядро, в котором ответ на вопрос, заданный в ст. 1–2, 5, содержится в ст. 15; (2) два дальнейших ответа (ст. 6–8, 9–13), ремарки о вкушении некошерной пищи (ст. 18б–19аб) и описание зла, исходящего из сердца (ст. 20–23); (3) редакторские добавления самого Марка (ст. 3–4, 14, 19в).

важно «обычными») во фразе κοινὰς χερσίν. Ученики едят «обычными», т. е. немытыми руками (κοινὰς χερσίν τοῦτ' ἔστιν ἀνόητοις).

- Простое объяснение термина дополнено любопытным этнографическим экскурсом, в котором узкий вопрос — еда «обычными» руками — поставлен в широкий контекст иудейских обычаев, связанных с омовением перед приготовлением еды. Евангелист/редактор решил, что первоначальный вариант полемической сцены будет непонятен его языкохристианской аудитории: без базовых сведений об иудаизме не разобраться. Опираясь на свое знание иудейских обычаев, он помогает язычникам понять рассказ, адаптирует его. Эта версия отрывка развилась из более ранней версии, созданной в среде, более знакомой с иудейскими нормами. Таким образом, отделяя здесь традицию от редакции, мы попадаем в культурную среду, более близкую к среде самого Иисуса.

- Еще одна редакторская вставка, хотя и краткая, делает сцену не только понятной, но и актуальной для язычников. Независимо от того, какими руками есть — мытыми или немытыми — пища проходит через тело и покидает его, не вредя сердцу. Таков главный ответ Иисуса тем, кто критиковал его и его учеников. При этом евангелист поясняет: своими словами Иисус «очищает всякую пищу» (Мк. 7:19). Намек языкохристианам: они не связаны пищевыми запретами иудаизма.

Неуклюжесть вставки в ст. 3–5 признается в рукописной традиции добавлением главного глагола в ст. 2: καὶ ἰδόντες τινὰς τῶν μαθητῶν αὐτοῦ ὅτι κοινὰς χερσίν, τοῦτ' ἔστιν ἀνόητοις, ἐσθίουσιν τοὺς ἄρτους, κατέγνωσαν (D), ἐμέμψαντο (F K M и т. д.).

И все-таки перед нами слова редактора. А более ранняя стадия текста возникла в палестинской среде, где ученики Иисуса живо спорили о ритуальной чистоте со своими оппонентами, но пищевые запреты Пятикнижия не ставили под сомнение¹⁵.

Опять-таки отделяя традицию от редакции, мы приближаемся к времени, месту и обстоятельствам служения Иисуса.

УЧЕНИЕ О ПРИТЧАХ

Согласно Марку, для толпы Иисус произнес с лодки у берега притчу о сеятеле (Мк. 4:1). А затем было следующее:

Когда же остался один, окружающие Его, вместе с двенадцатью, спросили Его о притчах. И сказал им: вам дано знать тайны Царства Божия, а тем внешним все бывает в притчах, так что они своими глазами смотрят, и не видят; своими ушами слышат, и не разумеют, да не обратятся, и прощены будут им грехи. И говорит им: не понимаете этой притчи? Как же вам уразуметь все притчи? Сеятель слово сеет... (Мк. 4:10–14)

Удивительный отрывок! Непостижимая воля Бога создает резкую грань между инсайдерами и аутсайдерами: одни избраны ко спасению, другие — отвергнуты. Притчи — в частности, притча о сеятеле — суть знак отвержения:

¹⁵ По мнению Адель Коллинз, редакторская ремарка в Мк. 7:19в, «видимо, не означает, что евангелист и вся его аудитория отказались от таких обычаев», т. е. пищевых запретов Пятикнижия (Adela Collins, Mark, Hermeneia, Minneapolis: Fortress Press, 2007, 356). Однако, по крайней мере в отличие от Павла, евангелист здесь не выказывает чуткости к иудеохристианской заботе о пищевых правилах (ср. Рим. 14:1–23).

таинственные рассказы, которые не может понять тот, кому не дано свыше. Для внешних притча — пустой звук. Цель притчевой речи — вовсе не коммуникация, ибо учитель говорит не с целью быть понятым¹⁶.

Однако создается впечатление, что такая концепция появилась в Евангелии от Марка лишь на позднем этапе. Это одна из двух реплик Иисуса в ответ на вопрос после притчи о сеятеле. Обе они введены фразой: «И сказал...»

И сказал им: вам дано знать тайны Царства Божия... (Мк. 4:11–12)

И говорит им: не понимаете этой притчи?... (Мк. 4:13)

Если убрать отрывок о тайне Царства, то после нескольких незначительных поправок возникает ясная взаимосвязь между вопросом в ст. 10 и ответом в ст. 13:

Когда же остался один, окружающие Его, вместе с двенадцатью, спросили Его о притчах. <...> И говорит им: не понимаете этой притчи? Как же вам уразуметь все притчи? Сеятель слово сеет... (Мк. 4:10, 13)

Иисуса спрашивают «о притчах», хотя он рассказал лишь одну притчу. Здесь логичнее смотрелся бы вопрос о смысле «притчи» (в единственном числе). И как это Иисус «остался один», если вокруг него — целая группа вопрошателей? Возможно, на домарковской стадии текст выглядел иначе:

¹⁶ Краткий и четкий анализ литературных проблем, связанных с Мк. 4:11–12 и главой о притчах в целом, см. в: С. М. Tuckett, «Mark's Concerns in the Parable Chapter (Mark 4, 1–34)» (Biblica 69 (1988), 1–26). Я сам в своем анализе следую Р. Бульману: R. Bultmann, Die Geschichte der synoptischen Tradition (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1967⁷), прим. 351; Eng. tr. The History of the Synoptic Tradition (Oxford: Blackwell, 1963), прим. 325.

И спросили Его о притче. И сказал им: не понимаете этой притчи? Как же вам уразуметь все притчи? Сеятель слово сеет...

Если убрать отрывок о секретности, возникает четкая связь между притчей и ее толкованием. И нет необходимости предполагать, что Иисус покинул лодку, оставив толпу теряться в догадках, а сам отошел в укромное место с учениками и тайно поведал им истину. Все просто: Иисус говорит притчу, а в ответ на вопрос о смысле объясняет ее. Убирая поздние наслоения, мы выходим за пределы нынешнего текста Марка и подходим на несколько шагов ближе к служению исторического Иисуса.

Еще со времен классической работы Адольфа Юлихера о притчах, а также Чарльза Додда и Иоахима Иеремиаса, в подробном истолковании данной притчи (Мк. 4:14–20) обычно видят позднее добавление, созданное, возможно, раннехристианским проповедником в попытке наделить смыслом каждую деталь притчи¹⁷. Семя — это слово Божие, птицы — сатана, солнце — гонения и т. д. Но важно понять: интерпретация требует фиксации притчи на письме: если в интерпретации солнце связано с гонениями, значит, в притче солнце должно упоминаться. Здесь нет места зыбкости и текучести, которые свойственны устной традиции. Комбинация притчи и интерпретации возникла в литературном, а не в устном контексте.

¹⁷ A. Jülicher, *Die Gleichnisreden Jesu* (Freiburg I. B.: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1888¹), ii. 523–38; C. H. Dodd, *Parables of the Kingdom* (Glasgow: Collins, 1961²), 14–15; J. Jeremias, *The Parables of Jesus* (Eng. tr. London: SCM Press, 1962⁶), 77–79.

А ранее притча не имела толкования — опять же на уровне письменного текста. В Евангелии от Фомы она приведена в чуть ином виде и без интерпретации. Нынешняя форма этого Евангелия относится к более позднему времени, чем Евангелие от Марка¹⁸, но версия притчи о сеятеле у Фомы не зависит от марковской. Это усиливает гипотезу, что Евангелию от Марка предшествовал раннехристианский текст, в котором притча не имела ни толкования, ни отрывка о тайне Царства Божия, ни упоминания о временном росте и солнце.

Вот как выглядит параллель у Фомы:

Иисус сказал: Вот, вышел сеятель, он наполнил свою руку (семенами), он бросил (их). Некоторые упали на дорогу. Пришли птицы и собрали их. Другие упали на камень, и не пустили корни в земле, и не породили колосьев. Некоторые упали в терновник, и он задушил семя, и червь съел их. Но некоторые упали на добрую землю, и она дала добрый плод и принесла шестьдесят (мер) за (одну) меру и сто двадцать (мер) за (одну) меру¹⁹.

Едва ли Марк или Фома доносят до нас точную форму притчи о сеятеле, как ей учил Иисус. Я говорю о другом: можно выйти за рамки нынешнего текста Марка к более ранней форме текста, в которой притча была напрямую соотнесена с интерпретацией, а затем к еще более ранней,

¹⁸ См. Simon Gathercole, *The Composition of the Gospel of Thomas: Original Language and Influences* (SNTSMS 151, Cambridge: Cambridge University Press, 2012), 127–224; Mark Goodacre, *Thomas and the Gospels: The Case for Thomas's Familiarity with the Synoptics* (Grand Rapids: Eerdmans, 2012), 1–127. Однако Гэзеркоул и Гудакр полагают, что Евангелие от Фомы всюду следует за синоптиками, как Матфей за Марком. Однако, на мой взгляд, нельзя исключать наличие в нем древней и независимой традиции: его последовательность речений и формат не зависят от синоптиков.

где интерпретации не было. Эти ранние формы текста позволяют нам преодолеть полувековой пробел между служением Иисуса и нынешним Евангелием от Марка. Они также подтверждают, что использование притч Иисусом принадлежит к историческим основам, на которых выстроено каноническое Евангелие.

ИИСУС ЭКЗОРЦИСТ

Третий пример границы между традицией и редакцией более прост и не требует долгих объяснений. Согласно Марку, после призвания первых учеников Иисус вошел в капернаумскую синагогу и учил. Однако евангелисту больше интересен совершенный там экзорцизм, чем учение:

В синагоге их был человек, одержимый духом нечистым, и вскричал: оставь! что Тебе до нас? Ты пришел погубить нас! Знаю тебя, кто ты, Святой Божий! Но Иисус запретил ему, говоря: замолчи и выйди из него. Тогда дух нечистый, сотрясши его и вскричав громким голосом, вышел из него. (Мк. 1:23–26)

¹⁹ Д. Кроссан пытался доказать, что Евангелие от Фомы доносит до нас домарковскую форму притчи в 9:3 (семя на камне): см. J. D. Crossan, «Seed Parables of Jesus» (JBL 92 (1973), 244–266: 244–51. Расширения в Мк. 4:5–6 (временный рост, солнце) были добавлены специально ради интерпретации в ст. 16–17; повторы нарушают четкую структуру притчи (245–248). Если убрать эти вмешательства редактора, получится текст, напоминающий версию Фомы: *καὶ ἄλλο ἔλεσεν ἐπὶ τὸ πετρῶδες <ἔρου οὐκ εἶχεν γῆν πολλήν, καὶ εὐθὺς ἐξάνετειλεν διὰ τὸ μὴ ἔχειν βάθος γῆς> καὶ ὅτε ἀνέτειλεν ὁ ἥλιος ἐκαυματίσθη <καὶ διὰ τὸ μὴ ἔχειν ρίζαν ἐξηράνθη>*. Если же, как пытается доказать Марк Гудакр, Фома здесь опирается на синоптические версии притчи, он убирает не только интерпретацию, но и важную часть ее основы в самой притче (см. Mark Goodacre, *Thomas and the Gospels*, 80, 181). [Пер. И. Мирошникова. Цит. по изд.: Евангелие от Фомы. *Evangelium secundum Thomam*. Предисловие, перевод с коптского и древнегреческого, комментарии И. Ю. Мирошникова. — *Scripta Antiqua*. Т. 2. М., 2012, 423–448. — Прим. пер.]

Иисус заповедует нечистому духу молчать, чтобы привести его к повиновению, и изгоняет его. В этом домарковском рассказе, взятом из предания, приказ молчать — часть ритуала экзорцизма²⁰. Однако евангелист полагает, что слова Иисуса, обращенные к злему духу, были продиктованы иным: желанием сохранить свою идентичность в тайне — тогда как бесы, узнав его, возвещали его.

И духи нечистые, когда видели Его, падали перед Ним и кричали: Ты Сын Божий. Но Он строго запрещал им, чтобы не делали Его известным. (Мк. 3:11–12)

В вышеприведенном материале, заимствованном из предания, нечистый дух понимает, что Иисус есть «Святой Божий», но Иисус приказывает ему молчать. И приказывает не из желания остаться инкогнито: он просто готовится к экзорцизму. Однако в последующем комментарии событие представлено иначе: перед нами не приготовление

²⁰ На то, что рассказ взят Марком из предания, а не создан им, указывают элементы редакторского вмешательства, в частности, вводное *καὶ ἐστὸρεῦονται εἰς Καφαρναοὺμ* (Мк. 1.21a): см. Bultmann, *Geschichte*, 223–24; *History*, 209–10.

²¹ Относительно различия между традицией и редакцией здесь см. H. Räisänen, *The 'Messianic Secret' in Mark's Gospel* (Eng. tr. SNTW, Edinburgh: T.&T. Clark, 1990), 168–74. Вспоминается знаменитое выражение К. Л. Шмидта о различии между индивидуальными повествованиями и краткими резюме: [*W*]ährend man den Ursprung der anekdotischen Einzelerzählung nicht bestimmt aufzeigen kann (sie ist irgendwie ganz natürlich wie von selbst gewachsen), ist der Sammelbericht das Erzeugnis eines bestimmten Autors, also ein künstliches Produkt, dessen Existenz durch schriftliche Fixierung gesichert ist («тогда как невозможно ясно установить происхождение индивидуального повествования (оно развилось как-то естественно и само собой), резюме есть творение определенного автора, искусственный продукт, чье существование обеспечивается письменной фиксацией», см. K. L. Schmidt, *Der Rahmen der Geschichte Jesu: Literarkritische Untersuchungen zur ältesten Jesusberlieferung* (Berlin: Trowitzsch & Sohn, 1919), 105.

к экзорцизму, а хорошо известный в науке мотив «мессианской тайны»²¹.

Подчеркнем: перед нами именно *марковская* тема. Евангелист развивает ее, опираясь на материал источников, но достаточно творчески. Источник содержал рассказ, в котором бес называл Иисуса «Святым Божиим», но получил приказ молчать. Евангелист же сделал вывод: Иисус велел бесам молчать *именно потому*, что они узнали Его. Опять-таки мы можем выйти за пределы текста Марка и ближе подойти к историческому Иисусу: Иисуса помнили как успешного экзорциста.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Наши три примера показали: выявляя редакторское вмешательство Марка, мы одновременно находим домарковскую традицию. В основу Евангелия от Марка легли более ранние формы письменного текста. Оно не было первой попыткой записать устные предания спустя 40–50 лет после Иисуса.

В среде, сформировавшей домарковскую традицию, рассказывали, как Иисус спорил о ценности иудейских обычаев со своими критиками, учил толпу при помощи простых житейских иллюстраций и славился как экзорцист. Когда мы имеем дело с такими материалами, возникает впечатление близости к историческому Иисусу. За евангельскими повествованиями просматривается исторический фундамент.

Выступая в роли редактора, Марк богословски осмысляет предание. Он не случайно рассказывает языкохристианским читателям об иудейском омовении рук. Это не только помогает им понять спор Иисуса с фарисеями, но и дает урок: ученику Иисуса не обязательно соблюдать пи-

щевые запреты. Читатели должны ощутить себя избранными обладателями тайны Царства, которым, в отличие от внешних, евангельская весть об Иисусе дает ключ к пониманию собственной жизни, а не остается неразгаданной тайной. А в самом Иисусе они должны увидеть возлюбленного Сына Отца — пусть подчас кажется, что Его человеческая жизнь и судьба больше скрывают Его тайну, чем открывают.

Без богословия исторический труд лишен непреходящего смысла. Без истории богословский труд лишен основы в реальности. В Евангелии от Марка история и богословие идут рука об руку.

Христос Караколис

ПРОРОЧЕСКАЯ ХРИСТОЛОГИЯ В ЕВАНГЕЛИИ ОТ МАРКА? ПОДХОД, ОРИЕНТИРОВАННЫЙ НА ЧИТАТЕЛЯ

Исследователи много спорят о смысле понятия «пророк» в различных текстах Нового Завета¹. Не утихает и оживленная полемика о том, считал ли себя пророком «исторический Иисус»².

Однако здесь речь пойдет не о таких диахронических подходах. Они важны, но недооценивают важность текста в его нынешней форме как когерентного целого. Поэтому я буду придерживаться синхронического ракурса со взаимодействием между имплицитным автором и имплицитными читателями Евангелия от Марка (Мк.), но не как произвольными реконструкциями, а в связи с более широким историческим контекстом Мк.³ Я попытаюсь предложить и исследовать аль-

- ¹ О многообразии проблем, связанных с этим, см.: Joseph Verheyden, Korinna Zamfir and Tobias Nicklas (eds.), *Prophets and Prophecy in Jewish and Early Christian Literature* (WUNT 2/286; Tübingen: Mohr Siebeck, 2010), особенно 57–253.
- ² См., напр., С. М. Tuckett, «Jesus' Self-Understanding», in *Jesus' Mission, Death, and Resurrection*, ed. Craig A. Evans, (vol. 3 of *The Historical Jesus: Critical Concepts in Religious Studies*; London/New York: Routledge, 2004), 186–188; David E. Aune, *Prophecy in Early Christianity and in the Ancient Mediterranean World* (Grand Rapids: Eerdmans, 1983), 153–169.

тернативный сценарий для понимания коммуникации между имплицитным автором и определенной категорией имплицитных читателей, которые имеют иудейское происхождение, сочувствуют христианству, но настороженно относятся к высокой христологии. Эта попытка основана на предпосылке, что существуют разные категории имплицитных читателей. Они не ограничены теми, кого имел в виду имплицитный автор: в их число входят все, кто принадлежит к историческому миру автора, могут тем или иным образом получить доступ к тексту и отреагировать на него⁴. Такой подход позволит нам более гибко и нюансированно осмыслить семантическую и прагматическую динамику текста.

Согласно этим методологическим пролегоменам я попытаюсь ответить на вопрос: оставляет ли имплицитный автор Мк. возможность для понимания Иисуса как пророка? И могли ли исторически правдоподобные имплицитные читатели интерпретировать текст подобным образом?

I

Пролог Мк., как и прологи многих произведений, дает информацию, важную для понимания текста⁵. Обычно зна-

³ О методологической возможности связать имплицитных читателей текста с его историческим контекстом см. Holly J. Carey, *Jesus' Cry from the Cross: Towards a First Century Understanding of the Intertextual Relationship between Psalm 22 and the Narrative of Mark's Gospel* (LNTS 398; London: T.&T. Clark, 2009), 23–26.

⁴ Это отличается от классического противопоставления исторического и имплицитного читателя, где оба фигурируют в единственном числе: David Rhoads and Donald Michie, *Mark as Story: An Introduction to the Narrative of a Gospel* (Philadelphia: Fortress, 1982), 137.

чимы и концовки. Однако концовка Мк. характеризуется рядом текстологических проблем⁶; тем важнее для нас изучить пролог. В Мк 1:1⁷ Иисус назван Мессией (Христом) и Сыном Божьим⁸. Эти титулы разъясняют и дополняют друг друга⁹. При этом еще не ясно, какой смысл вкладывает в них имплицитный автор и что он хочет донести до имплицитных читателей. У имплицитных читателей пока мало информации для того, чтобы разобраться в замысле имплицитного автора. Они лишь поймут, что эти термины дают ключ к интерпретации книги. (Заметим: эта информация недоступна героям повествования: они снова и снова не способны понять,

⁵ См. Dieter Lührmann, *Das Markusevangelium* (HNT 3; Tübingen: Mohr Siebeck, 1987), 32; Morna D. Hooker, *Beginnings: Keys that Open the Gospels* (Eugene: Wipf & Stock, 2009), 1–22.

⁶ Я не буду здесь углубляться в сложный вопрос о том, заканчивался ли Мк. изначально стихом 16:8 или концовка потерялась. См. некоторые из основных теорий и точек зрения в: *Perspectives on the Ending of Mark: 4 Views*, ed. David Alan Black (Nashville: Broadman and Holman, 2008).

⁷ Многие комментаторы видят в Мк. 1:1 заголовок. Если так, тем больше у нас оснований считать данный стих ключом к интерпретации книги. См. Ludger Schenke, *Das Markusevangelium: Literarische Eigenart — Text und Kommentierung* (Stuttgart: Kohlhammer, 2005), 43; Peter Dschulnigg, *Das Markusevangelium* (TKNT 2; Stuttgart: Kohlhammer, 2007), 58; Morna D. Hooker, *A Commentary on the Gospel according to St Mark* (BNTC; London: Continuum, 1991), 33.

⁸ Я не буду здесь останавливаться на текстуальной проблеме, связанной со словами *υιου θεου*. Хотя древняя рукописная традиция содержит здесь разночтения, автор явно считает, что к Иисусу подходят оба титула. См., напр., Carl R. Kazmierski, *Jesus, the Son of God: A Study of the Markan Tradition and its Redaction by the Evangelist* (2nd ed.; FzB 33; Würzburg: Echter, 1982), 7–9; John Painter, *Mark's Gospel: Worlds in Conflict* (London: Routledge, 1996), 25; Francis J. Moloney, *Mark: Storyteller, Interpreter, Evangelist* (Peabody: Hendrickson, 2004), 78, п. 9. Поэтому я следую за новейшим критическим изданием NA²⁸, где слова *υιου θεου* включены в текст.

т. е. Иисус.) И у них может возникнуть мысль: если бы автор считал Иисуса пророком, он включил бы этот титул в пролог своего Евангелия. Впрочем, все далеко не так просто.

Чтобы понять повествование, важно понять, насколько можно доверять словам его героев¹⁰. ИмPLICITный автор дает имPLICITным читателям не только информацию, недоступную персонажам, но и подсказки, чтобы они правильно поняли эту информацию и правильно поняли Иисуса (в отличие от почти всех героев)¹¹. Он тонко подводит имPLICITных читателей к нужной точке зрения, вводя их в маленькую и привилегированную группу людей, способных понимать то, что не понимает почти ни один герой повествования.

II

ИмPLICITный автор включает в повествование две особые сцены, которые отчасти проливают свет на загадку личности Иисуса¹²: Мк. 6:14–16 и 8:27–30.

В первом отрывке (Мк. 6:14–16) до Ирода доходят разные слухи об Иисусе: будто Иисус — это Иоанн Креститель, или Илия, или один из пророков (Мк. 6:14–15). Ирод принимает Иисуса за Иоанна Крестителя, воскресшего из мертвых (Мк. 6:16). Конечно, имPLICITные читатели

⁹ См. Kazmierski, *Jesus*, 25–26; Robert H. Gundry, *Mark: A Commentary on His Apology for the Cross* (Grand Rapids: Eerdmans, 1993), 33–34.

¹⁰ См. R. Alter, *The Art of Biblical Narrative* (New York: Basic Books, 1981), 116–117.

¹¹ Важное исключение — Иоанн Креститель. Даже Симон Петр, который исповедует Иисуса Христом (Мк. 8:29), не понимает реального смысла этого исповедания (Мк. 8:31). См. Christos Karakolis, «Narrative Funktion und christologische Bedeutung der markinischen Erzählung vom Tod Johannes des Täufers (Мк. 6:14–29)», *NovT* 52 (2010), 138.

с первых строк повествования знают, что Иисус и Иоанн Креститель — разные люди и что Иоанн крестил Иисуса (Мк. 1:9). Чуть далее Иисус называет Илией Иоанна Крестителя (Мк. 9:12–13). И уже в начале повествования Иоанн Креститель ассоциируется с Илией через цитату из Книги Малахии (Мк. 1:2; ср. Мал. 3:1), одежду (Мк. 1:6), жизнь в пустыне (Мк. 1:4) и яркую проповедь (Мк. 1:4, 7–8; 6:20)¹³. И все же имя Ἰλιῆς впервые появляется в Мк. 6:15, а разъясняется лишь в Мк. 9:11–13¹⁴. Так Марк постепенно раскрывает личность Иоанна Крестителя, важность его присутствия, миссии и даже смерти¹⁵. Начинается все с туманных ветхозаветных пророчеств и незначительных с виду деталей, а продолжается ссылкой на мнение, которое не объясняет нам ничего про Иоанна Крестителя, но скорее ставит вопрос. Впоследствии лишь Иисус дает ответ¹⁶. При таком развитии сюжета в Мк. 6:14–16 нет разрешения: лишь ставятся новые и ясные вопросы о личности Иисуса.

- ¹² В Евангелии от Марка персонажи почти до самого конца не понимают, кт. е. Иисус и в чем Его миссия. См., напр., Ira Brent Driggers, «God as Healer of Creation in the Gospel of Mark», *Character Studies and the Gospel of Mark*, ed. Christopher W. Skinner and Matthew Ryan Hauge (LNTS 483; London: Bloomsbury, 2014), 91; Laura C. Sweat, *The Theological Role of Paradox in the Gospel of Mark* (LNTS 492; London: Bloomsbury, 2013), 138, n. 16.
- ¹³ Об Иоанне Крестителе как новом Илие у Марка см. Markus Öhler, *Elia im Neuen Testament: Untersuchungen zur Bedeutung des alttestamentlichen Propheten im frühen Christentum* (BZNW 88; Berlin: de Gruyter, 1997), 31–47.
- ¹⁴ Отождествляя вернувшегося Илию с Иоанном Крестителем сразу после появления «первого» Илие в рассказе о Преображении, имплицитный автор показывает, что эти два Илие — разные люди, связь между которыми типологическая.
- ¹⁵ Смерть Иоанна Крестителя в повествовательном и богословском плане связана со Страстями Иисуса. См. Karakolis, «Funktion», 153–155.

Во второй сцене (Мк. 8:27–30) Иисус спрашивает учеников, кем считают Его люди. Те повторяют мнения, уже знакомые имплицитным читателям по Мк. 6:14–16. Однако здесь, выслушав ответ, Иисус спрашивает учеников их личную точку зрения. И тогда от лица всех Петр называет Иисуса Христом (Мессией). И хотя у Марка ученики обычно не понимают Иисуса, они все же понимают больше, чем внешние (οἱ ἕξω). Впервые Иисуса называет Мессией один из героев повествования (а имплицитный читатель знает о мессианстве с Мк. 1:1). Однако Петр не включает в исповедание фразу «Сын Божий»¹⁷ — значит, и он понимает Иисуса не вполне верно: ведь согласно Мк. 1:1 правильное понимание включает оба титула. Более того, оба титула нуждаются еще и в правильном толковании. Да и из контекста видно, что Петр не вполне ясно представляет суть мессианства, коль скоро пытается отговорить Иисуса идти в Иерусалим на несправедливую и постыдную смерть (Мк. 8:32)¹⁸.

Следовательно, у Марка даже титул Мессии понимается не в свете народной веры. И Петр не просто беспокоится

¹⁶ О различии между словами надежных и ненадежных персонажей повествования и его правдоподобности для понимания повествования см. Alter, *Art*, 116–117. Не проводя этой грани, Edwin K. Broadhead, *Naming Jesus: Titular Christology in the Gospel of Mark* (JSNTSup 175; Sheffield: Academic Press, 1999), 56, приходит к выводу, что в Мк. 6:14–16 и 8:27–29 атрибуция Иисусу пророческого титула не принимается и не отвергается. Согласно «шкале средств» Альтера ясно, что единственная адекватная характеристика Иисуса исходит из уст Симона Петра, но не Ирода и не еврейского народа в целом.

¹⁷ Первый евангелист впоследствии дополнил исповедание Петра недостающим титулом (Мф. 16:16).

¹⁸ См. Francis J. Moloney, *The Gospel of Mark: A Commentary* (Peabody: Hendrickson, 2002), 174–175.

за Иисуса; для него это вопрос принципа: он не может принять идею страдающего Мессии. В его понимании страдающий Мессия — это не Мессия. Конечно, из двух пониманий мессианства (Иисуса и Петра) правильное — у Иисуса. Для имплицитного автора Мессия — не только Сын Божий, но и страдалец, который сознательно идет на смерть от руки врагов и воскресает на третий день (Мк. 8:31)¹⁹.

Однако даже здесь имплицитный автор не объясняет, можно ли считать Иисуса пророком. Конечно, имплицитные читатели могут счесть молчание (*argumentum e silentio*) за отрицание: если бы Марк считал Иисуса пророком и хотел изобразить Его как пророка, он вложил бы соответствующие слова в уста Петра.

В данном диалоге Петр говорит об Иисусе иначе, чем народ (для которого Иисус — пророк). Отсюда можно сделать вывод: народ понимает Иисуса неправильно. А правильно на данный момент понимают лишь ученики, да и то далеко не все²⁰. Это соответствует одному из ключевых мотивов Мк.: ученикам вручена тайна Царства Божьего, тогда как внешним все бывает (γίνεσθαι) в притчах, что порождает непонимание (Мк. 4:11–12)²¹. Знающий Царство Божие принимает и понимает Иисуса как подлинного Мессию: истинного Царя и Сына Божьего, согласно Псалму 109 (110) (Мк. 12:35–37).

Из вышесказанного можно сделать вывод: у Марка Иисус не осмысляется и не описывается как пророк, по-

¹⁹ См. Moloney, Mark, 134–136.

²⁰ См. Dschulnigg, Markusevangelium, 232.

²¹ «*κα* вводит здесь консекитивное придаточное предложение, а не предложение цели. См. убедительные аргументы в: Schenke, Markusevangelium, 129.

сколько повествователь не упоминает этого не только здесь, но и в остальном повествовании (за возможным исключением Мк. 6:4, о чем у нас речь пойдет в третьей части доклада).

Называют Иисуса Сыном Божиим и бесы (Мк. 3:11; 5:7). Поскольку им доступна сверхъестественная реальность, неведомая людям, их свидетельство в данном случае заслуживает доверия. Это явствует и из того факта, что их слова об Иисусе перекликаются с прологом Мк., а также свидетельством самого Бога о богосыновстве Иисуса, высказанным при Крещении (Мк. 1:11) и Преображении (Мк. 9:7).

Кроме того, Иисуса называет Сыном Давидовым слепой по имени Вартимей (Мк. 10:47–48), хотя Иисус и не принимает этот титул напрямую. Но перед самыми Страстями Иисус объясняет: Мессия не ниже Давида как его потомок, но выше его как его господин (Мк. 12:36–37)²². Получается, что имплицитный автор не считает давидическое происхождение доказательством мессианства Иисуса, хотя и не отвергает его категорически²³. Иисус есть Сын Божий, и именно это говорит о Его мессианстве. Таким образом, титул «Сын Божий» определяет семантический контекст мессианского титула, а не наоборот, поскольку

²² См. Ernst Haenchen, *Der Weg Jesu: Eine Erklärung des Markus-Evangeliums und der kanonischen Parallelen* (Berlin: Töpelmann, 1966), 414.

²³ См. Schenke, *Markusevangelium*, 278–279; William L. Lane, *The Gospel according to Mark: The English Text with Introduction, Exposition and Notes* (NLCNT; London: Marshall, Morgan & Scott, 1974), 437–438. О неоднозначности титула «Сын Давидов» у Марка см. Joel Marcus, *Mark 8–16: A New Translation with Introduction and Commentary* (AYB; New Haven: Yale University Press, 2009), 1119–1120.

данный титул используется самим Богом применительно к Иисусу. С другой стороны, мессианский титул в устах противников Иисуса (Мк. 14:61; 15:32) не несет в себе указанного смысла.

И наконец, Иисус называет себя «Сыном Человеческим». Поскольку здесь налицо аллюзия на Книгу Даниила²⁴, этот конкретный титул не означает, что Иисус был пророком. Однако любопытно, что имплицитный автор не использует его в рефлексии о личности Иисуса, в отличие от титулов «Христос» и «Сын Божий» (Мк. 1:1). Вместо этого Марк всегда вкладывает его в уста Иисуса — либо в прямой, либо в косвенной речи. Иисус — единственный из героев повествования, чьи слова имеют высший авторитет, если не считать самого Бога, который легитимирует Иисуса (Мк. 1:11; 9:7). Поэтому этот титул также верно говорит об Иисусе, тем более что только на устах Иисуса и встречается.

Если титул «Сын Человеческий» Иисус использует тринадцать раз, к титулу «пророк» Он прибегает лишь однажды (Мк. 6:4). А всего титул «пророк» используется в Мк. пять раз.

III

В Мк. 6:1–6 Иисус приходит в свой родной город в Галилее. Однако жители полны сомнений (Мк. 6:2): ведь Он — один из них. Они знают Его происхождение и Его се-

²⁴ См. особенно Мк. 14:62 в сравнении с Дан. 7:13; см. Moloney, Mark, 144–146; Morna D. Hooker, *The Son of Man in Mark: A Study of the Background of the Term «Son of Man» and Its Use in St Mark's Gospel* (London: SPCK, 1967), 11–32. 189–195.

мью (Мк. 6:3). Иисус комментирует их колебания так: «Не бывает пророк без чести, разве только в отечестве своем и у сродников и в доме своем» (Мк. 6:4). В результате Иисус не может совершить там почти никаких чудес (Мк. 6:5), изумляясь неверию односельчан (Мк. 6:6).

Экзегеты обычно полагают, что в Мк. 6:4 цитируется поговорка²⁵. Поговорки чаще всего имеют не буквальный, а более широкий, даже метафорический, смысл²⁶. Однако имплицитный читатель должен задуматься, нет ли здесь хотя бы доли буквального смысла. Ведь возможны следующие варианты смысла.

- Поговорка, применимая к ветхозаветным пророкам, тем более применима к Иисусу как Сыну Человеческому, Христу и Сыну Божию (аргумент *a minore ad maius*)²⁷.
- Иисус — пророк²⁸, хотя и отличный от ветхозаветных пророков (как и будучи царем, Он отличается от ветхозаветных царей и эсхатологического иудейского Мессии).
- Некоторые особенности служения Иисуса напоминают служение пророков. (Это не обязательно означает, что Иисус здесь называет себя пророком или принимает титул пророка.)²⁹

²⁵ См., напр., Painter, *Gospel*, 96; Broadhead, *Naming Jesus*, 56; Josef Ernst, *Das Evangelium nach Markus* (RNT; Regensburg: Pustet, 1981), 170; Moloney, *Gospel*, 107; Étienne Trocmé, *L'évangile selon Saint Marc* (CNT 2; Genève: Labor et Fides, 2000), 159.

²⁶ См. Wolfgang Mieder, *Proverbs: A Handbook* (Westport: Greenwood, 2004), 131–137.

²⁷ Ernst, *Evangelium*, 170; в этом русле также Trocmé, *L'évangile*, 159.

²⁸ См. Painter, *Gospel*, 97; Broadhead, *Naming Jesus*, 57–59; Joel Marcus, *Mark 1–8: A New Translation with Introduction and Commentary* (AYB; New Haven: Yale University Press, 2005=1999), 376; Hooker, *Commentary*, 153.

Эта поговорка ставит вопрос о пророческой идентичности Иисуса в Евангелии от Марка³⁰. Хотя титул «пророк» обозначает Иисуса лишь один раз, причем больше в образном, чем в буквальном смысле, этот единственный раз очень важен. У Марка Иисус сочетает разные черты, которые происходят из разных контекстов и не исключают друг друга, но подвергаются адаптации и переосмыслению. Так, Иисус — и истинный Мессия, истинный Сын Божий³¹, и Сын Человеческий из Дан. 7:13. Почему Он не может быть одновременно и пророком?

Здесь стоит вспомнить вышеупомянутую категорию имплицитных читателей, которые укоренены в ветхозаветной традиции и в ее свете понимают личность и служение пророка³². В пользу исторического правдоподобия такой категории читателей говорит, например, выражение «пророк как один из пророков» (Мк. 6:15), предполагающее знание читателями ветхозаветной пророческой традиции³³.

²⁹ См. Adela Yarbro Collins, *Mark: A Commentary* (Hermeneia; Minneapolis: Augsburg Fortress, 2007), 50. Согласно Ernst Lohmeyer, *Das Evangelium des Markus* (КЕК 2; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1957), 111–112, эта логия не принадлежит Иисусу, но представляет собой *Gemeindebildung* (речение общины).

³⁰ См. Camille Focant, *L'Évangile selon Marc* (CBNT 2; Paris: Cerf, 2004), 221.

³¹ Быть может, даже предсуществующий Сын Божий. См. релевантные аргументы в: Simon J. Gathercole, *The Preexistent Son: Recovering the Christologies of Matthew, Mark, and Luke* (Grand Rapids/Cambridge: Eerdmans, 2006), 250–252.

³² Часть имплицитных читателей могла относиться к языческому миру и быть знакомой с греко-римским пророчеством. См. Broadhead, *Naming Jesus*, 42–43. Однако эту категорию имплицитных читателей мы здесь выносим за скобки.

Среди прочего выглядят как пророческие следующие особенности служения Иисуса³⁴.

- Иисус послан Богом (Мк. 9:37).
- Он ходит по Галилее, совершая чудеса и возвещая скорое наступление Царства Божьего (Мк. 1:15), т. е. дня Господня, обещанного пророками³⁵.
- Иисус призывает людей к обновлению духовной жизни, иной логике отношений с Богом и с ближними (Мк. 1:22).
- На горе Ему являются для беседы два величайших ветхозаветных пророка: Моисей и Илия (Мк. 9:4).
- Иисус знает и предсказывает будущее (Мк. 13), возвещает людям весть от Бога (Мк. 1:14–15; 4:11; 8:33)³⁶.
- Он бросает вызов религиозному и политическому иудейскому истеблишменту (Мк. 11:15–12:44), который в итоге сговаривается против Него (Мк. 11:18; 14:1).
- Иисуса пленяют (Мк. 14:46) и приговаривают к смерти (Мк. 14:64; 15:15).

³³ См. Paul Lamarche, *Évangile de Marc: Commentaire* (EBib 33; Paris: Gabalda, 1996), 166; Richard A. Horsley, «A Prophet Like Moses and Elijah: Popular Memory and Cultural Patterns in Mark», in *Performing the Gospel: Orality, Memory, and Mark*, ed. Richard A. Horsley, Jonathan A. Draper, and John Miles Foley (Minneapolis: Fortress, 2006), 166–190. Как уже упоминалось, выявление интенций евангелиста не входит в мои задачи. В данном случае эти интенции загадочны и с трудом поддаются интерпретации: с одной стороны, евангелист вроде бы избегает называть Иисуса пророком; с другой — оставляет дверь открытой для подобного понимания.

³⁴ Подробнее о пророческих чертах служения Иисуса в Мк. см. Collins, *Mark*, 46–52.

³⁵ См. Мк. 1:2–3 и комментарий в: Robert A. Guelich, *Mark 1–8:26* (WBC 34A; Grand Rapids: Zondervan, 2018=1989), 11.

³⁶ См. Marcus, *Mark 1–8*, 376.

По мере того как развивается повествование эти элементы могут быть поняты как сильный намек на то, что Иисус — пророк и несет пророческое служение.

С другой стороны, мы снова и снова видим, что Иисус не просто один из ветхозаветных пророков. И дело не только в титулах. Его чудеса качественно и количественно превосходят чудеса любого из пророков. Иисус прощает грехи как возможно лишь Богу (Мк. 2:5–11). Иоанн Креститель называет Его Сильнейшим: настолько «сильнейшим», что Иоанн даже недостойн развязать ремень Его обуви (Мк. 1:7). В сцене Преображения одежды Иисуса становятся ослепительно белыми, «как на земле белильщик не может выбелить» (Мк. 9:3). Бог называет Его своим возлюбленным Сыном (Мк. 9:7). Его смерть имеет значение для всех людей (Мк. 14:24), и на третий день Он восстает из гроба (Мк. 16:6). Судя по этим и другим подобным элементам, а также вышеупомянутым трем христологическим титулам, Иисус не просто пророк. Такое наименование не способно адекватно описать Его личность и служение. В Нем есть нечто от пророка, но Его титулы, действия и власть намного превосходят те, что были у ветхозаветных пророков (как известно имплицитным читателям).

Имплицитный автор всячески наводит читателя на мысль, что Иисус не принадлежит к череде ветхозаветных пророков³⁷. Но откуда же элемент двусмысленности? Почему евангелист не закрыл однозначно интерпретацию Иисуса как пророка?

³⁷ См., например, интерпретацию Иисусом своей предстоящей смерти на тайной вечере (Мк. 14:22–24), а также утвердительный ответ на вопрос первосвященника о том, Он ли Мессия и Сын Божий (Мк. 14:62).

IV

Из вышесказанного создается впечатление, что «мессианская тайна» у Марка касается не только мессианства Иисуса, но и вообще Его личности и служения³⁸. В частности, пророческая роль Иисуса освещена довольно туманно и прикровенно. Чтобы понять эти намеки, имплицитным читателям, как и персонажам повествования, не обойтись без знания Ветхого Завета.

В конечном счете вопрос о том, насколько Иисус был пророком, оставлен открытым. Сказано лишь, что Он не есть воскресший Иоанн Креститель (Мк. 8:28) или вернувшийся Илия (Мк. 9:13). Из поговорки в Мк. 6:4 создается впечатление, что имплицитный автор не отрицает наличия у Иисуса пророческой харизмы. Как минимум некоторые имплицитные читатели должны были заключить, что Иисус — не только Христос и Сын Божий, но и пророк. Однако этот титул, как и титулы Христос, Сын Божий и Сын Человеческий, имеет в Евангелии новое звучание.

Открытая возможность понимания Иисуса как пророка в марковском повествовании может использоваться теми имплицитными читателями, которым нелегко увидеть в Иисусе таинственного «Сына Человеческого» или разобраться в неясной семантике титулов «Христос» и «Сын Божий». Если бы автор явно отрицал атрибуцию Иисусу

³⁸ О многогранности мотива мессианской тайны см. исследования в сборнике: Christopher M. Tuckett (ed.), *The Messianic Secret (Issues in Religion and Theology 1)*; Philadelphia: Fortress; London: SPCK, 1983). См. также изложение наиболее важных теорий и их оценку с синхронической точки зрения в: John Granger Cook, *The Structure and Persuasive Power of Mark: A Linguistic Approach* (Atlanta: Scholars Press, 1995), особенно 52–66, 311–329.

пророческого титула и наличие у Него пророческих черт, такие имплицитные читатели не имели бы возможность уверовать в Иисуса.

Напрямую Иисус пророком не назван и пророческие черты Иисуса не акцентированы. Однако поскольку имплицитный автор не отвергает этот подход напрямую и даже как бы его допускает, следует предположить, что некоторые имплицитные читатели должны были считать его допустимой, продуктивной и, возможно, необходимой ступенью в своем пути к пониманию Иисуса, вере в Него и ученичестве у Него.

**ОБРАЗ ИИСУСА В ЕВАНГЕЛИИ
ОТ МАРКА И ЕГО ОТРАЖЕНИЕ
В ХРИСТОЛОГИЧЕСКИХ ТИТУЛАХ
«СЫН ЧЕЛОВЕЧЕСКИЙ»
И «СЫН БОЖИЙ»**

В библеистике идет оживленная дискуссия о том, в какой степени евангелист Марк вложил в образ Иисуса собственную богословскую интерпретацию евангельских событий. О консенсусе пока говорить не приходится¹. Однако мы можем как минимум описать этот образ и увидеть основные черты марковской христологии. Эта задача непростая. Вот как ее формулирует Уильям Телфорд:

«Если читать Евангелие от Марка от начала до конца, бросается в глаза вереница повествовательных образов, которые описывают его главного героя. Он появляется как авторитетный учитель (Мк. 1:21–22), харизматический пророк (Мк. 8:27–28), популярный целитель и экзорцист (Мк. 1:32–34). Его называют «Назарянином» (Мк. 10:47) и «Учителем» (Мк. 4:38), «Рабби» (Мк. 9:5)

¹ См. Donald Guthrie, *New Testament Introduction*, Inter-Varsity Press, Downers Grove, Illinois 1990, 55.

и «Господом» (Мк. 7:28). В нем признают «Святого Божия» (Мк. 1:24). Его приветствуют как Сына Давидова (Мк. 10:47), исповедуют как «Христа» (Мк. 8:29) и «Сына Божьего» (Мк. 15:39). Он сам говорит о себе как о «Сыне Человеческом» и слуге (Мк. 10:45). С учетом всего этого многогранного описания как определить марковскую христологию, марковское понимание образа Иисуса?²

Чтобы ответить на этот вопрос, рассмотрим титулы, на которые евангелист делает особый акцент: Сын Человеческий и Сын Божий.

Начнем с первого из них (ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου). Как отмечал еще Оскар Кульманн, ...его особая значимость видна из того, что это единственный титул, который Иисус применяет к себе сам. Иисус нигде не называет себя «Мессией», говоря вместо этого о себе как о «Сыне Человеческом».

- ² С точки зрения У. Телфорда, «евангелист не просто излагает свое понимание Иисуса, а заимствует из раннехристианского движения, как иудейского, так и языческого, многообразие традиций, каждая из которых понимала Иисуса по-своему»; см. W. R. Telford, *The Theology of the Gospel of Mark*, Cambridge University Press 2002, 30–31.
- ³ Gullmann, *The Christology*, 137.
- ⁴ Титулу «Сын Человеческий» посвящено много научной литературы. См., напр., Oscar Gullmann, *The Christology of the New Testament*, 137–188; I. H. Marshall, «The Synoptic Son of Man Sayings in Recent Discussion», в: *New Testament Studies*, 12, 1966, 327–351; Idem, «The Son of Man in Contemporary Debate», в: *EQ* 42, 1970, 67–87; Otto Michell, «Der Menschensohn. Die Eschatologische Hinweisung. Die Apokalyptische Aussage. Bemerkungen zum Menschensohn — Verständnis des Neuen Testaments», в: *ThZ* 27, 1971, 81–104; F. Hahn, *The Titles of Jesus in Christology. Their History in Early Christianity* (London: Lutterworth Press; New York: World Publishing Company, 1969; H. M. Teeple, «The Origin of Son of Man Christology», в: *JBL* 84, 1965, 213–250; Walker O., «The Origin of the Son of Man concept as Applied to Jesus», в: *JBL* 91, 1972, 482 ff.; P. C. Hodgson, «The Son of

И это тем существеннее, что сами евангелисты не используют данный титул, чтобы выразить свою веру в Иисуса»³.

Поэтому среди прочего мы попытаемся понять: вкладывал ли Иисус в титул «Сын Человеческий» мессианский смысл? И если да, то имел ли в виду Себя?

В науке здесь есть много нерешенных вопросов. Конечно, некоторые смыслы титула «Сын Человеческий» очевидны: он указывает на подлинное человечество Иисуса Христа⁴.

СЫН ЧЕЛОВЕЧЕСКИЙ

Титул «Сын Человеческий» представляет собой перевод арамейского выражения *bar paša*, «человек»⁵. Соответственно на греческий язык его можно перевести просто как *ἄνθρωπος*. Но если имеется в виду «человек вообще», то

Man and the Problem of Historical Knowledge», в: JT 41, 1961, 91–108; E. Schweizer, «Der Menschensohn», в: ZNW 50, 1959, 185–209; Idem, «The Son of Man», в: JBL 79, 1960, 119–129; M. Black, «The Son of Man Problem in the Recent Research and Debate», в: BJRL 45, 1963, 305–318; Idem, «Jesus and the Son of Man», в: JSNT, I, 1978, 4–18; F. F. Bruce, «The Background to the Son of Man Sayings», в: H. H. Rowdoo (ed), Christ the Lord. Studies in Christology presented to Donald Guthrie (Leicester IV P), 1982, 50–70; C. C. Caragounis, The Son of Man. Vision and Interpretation, WUNT 38, Tübingen, Mohr Siebeck 1986; Idem, «Kingdom of God, Son of Man and Jesus' Self-Understanding», в: TynBul 40, 1989, 3–23, 223–238; A. Y. Collins, «The Origin of the Designation of Jesus as Son of Man», в: HTR 80, 1987, 391–407; J. A. Fitzmyer, «Another View of the Son of Man Debate», в: JSNT 4, 1979, 58–68; A. J. B. Higgins, «The Son of Man in the Teaching of Jesus», в: SNTSMS, 39, Cambridge: CUP 1980; W. G. Kummel, «Jesusforschung seit 1965. Der persönliche Anspruch Jesu...Die Menschensohnfrage», в: TRu 45, 1980, 40–84; U. Luz, «The Son of Man in Matthew: Heavenly Judge or Human Christ», в: JSNT, 48, 1992, 3–21; J. Marcus, «The Son of Man as Son of Adam», в: RB, 110, 2003, 38–61. 370–386; W. O. Walker, «The Son of Man: Some recent Developments», в: CBQ 45, 1983, 584–607.

Иисус не мог использовать его для указания на конкретного человека, будь то на Себя или кого-либо еще⁶. Что же Он имел в виду, что могло значить это выражение в иудейском контексте эпохи?

Титульное употребление выражения «Сын Человеческий» мы впервые встречаем в Дан 7:13. И сразу возникает вопрос: идет ли здесь речь о некоем индивиде, *искупителе*, — или только о группе людей? У Даниила «Сын Человеческий» противопоставляется четырем зверям, которые олицетворяют собой четырех царей четырех мировых империй. Далее пророк описывает следующие события:

Видел я в ночных видениях, вот, с облаками небесными шел как бы Сын Человеческий, дошел до Ветхого днями и подведен был к Нему. И Ему дана власть, слава и царство, чтобы все народы, племена и языки служили Ему; владычество Его — владычество вечное, которое не прейдет, и царство Его не разрушится. Воспренетал дух мой во мне, Даниила, в теле моем, и видения головы моей смутили меня. Я подошел к одному из предстоящих и спросил у него об истинном значении всего этого, и он стал говорить со мною,

⁵ См. подробнее Carsten Colpe, «ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου», в: Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, Band VIII, Stuttgart—Berlin—Köln 1990, 404—408; Donald Guthrie, New Testament Theology, Inter-Varsity Press, Illinois USA 1981, 272. Р. Лейвстад в одной из своих ранних работ высказывал мысль, что «Сын Человеческий» в устах Иисуса не указание на некую апокалиптическую фигуру, а всего лишь скромное отождествление себя с «сынами человеческими»: см. R. Leivestad, «Exit the apocalyptic Son of Man», в: NTS 22, 1975, 52—72). Впоследствии он изменил свою точку зрения.

⁶ См. D. Guthrie, New Testament Theology, 272.

⁷ См. подробнее O. Gullmann, The Christology of the New Testament, 140 and 54 сл.

и объяснил мне смысл сказанного: эти большие звери, которых четыре, означают, что четыре царя восстанут от земли... (Дан. 7:13–17)

Следующий стих идентифицирует Сына Человеческого со «святыми Всевышнего».

Потом примут царство святые Всевышнего и будут владеть царством вовек и во веки веков. (Дан. 7:18)

Казалось бы, уместна лишь коллективная интерпретация образа. Однако, как подытоживает возражения О. Кульманн, давно замечено: ход мысли в Дан. 7 будет выглядеть логичнее, если считать, что не только «звери» олицетворяют собой целые царства (как их представители), но и «Сын Человеческий» олицетворяет «народ святых Всевышнего»; «согласно иудейской концепции олицетворения, представитель может быть отождествлен с группой, которую представляет»⁷. Поэтому индивидуальная трактовка образа оправдана⁸.

Как мы увидим, на осмысление Иисусом Дан. 7 также наложили отпечаток ветхозаветные песни о Рабе Господнем в Книги Исаии (Ис. 42:1–9; 49:1–6; 50:4–9; 52:13–53:12).

Мессианское осмысление этих отрывков крайне необычно для иудаизма. Иудеи не усматривали мессианского смысла ни в текстах о Рабе Господнем, ни в текстах о Сыне Человеческом. Между тем в Евангелиях Иисус называет себя и Сыном Человеческим, и Рабом Господним. Ведь пророчествах Исаии много говорится о страданиях Мессии (Ис. 53) и подчеркивается искупительный характер его смерти: он отдает жизнь за других как Раб Господень⁹.

В Евангелии от Марка титул «Сын Человеческий» используется 14 раз¹⁰. В смысловом плане эти случаи можно разбить на две категории:

- указания на славу и божественную власть Сына Человеческого;
- указания на кеносис, страдания и смерть Сына Человеческого.

А. Указания на славу и божественную власть

Первый случай употребления титула «Сын Человеческий» в Евангелии от Марка чрезвычайно важен в богословском плане. Исцеляя расслабленного, Иисус говорит о своей власти прощать грехи:

Но чтобы вы знали, что Сын Человеческий (ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου) имеет власть (ἐξουσίαν ἔχει) на земле (ἐπὶ τῆς γῆς)

⁸ О смысле и происхождении Дан. 7:13–15 см. подробнее O. Gullmann, *The Christology of the New Testament*, 140–141; Carsten Colpe, «ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου», в: *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Band VIII, 422–425. Осмысляя выражение «Сын Человеческий» в Евангелиях, многие ученые искали для него контекст в трех основных иудейских текстах: Дан. 7, Подобиях Еноха и Апокалипсисе Ездры, где оно встречается неоднократно (особенно в последних двух). См., напр., Donald Guthrie, *New Testament Theology*, 273; Maurice Casey, *The solution to the «Son of man Problem»*, 67. Однако далеко не факт, что использование его в Подобиях Еноха и Апокалипсисе Ездры отражало представления, распространенные среди иудеев I в. Поэтому лучше сосредоточить внимание на ветхозаветном контексте. Его значимость подчеркивают три факта. (1) Как и у синоптиков, у Даниила речь идет о будущем явлении Сына Человеческого на облаках. (2) У Даниила «святые» сначала страдают, прежде чем обрести прославление. (3) В Пс. 8:4–6 «сын человеческий» — просто «человек», противопоставляемый в его немощи силе Божьей, «человек», которого Бог увенчает славой. Некоторые экзегеты считают, что евангельские упоминания о «Сыне Человеческом» отсылают не к Дан. 7, но к Пс. 79:17–19: см., напр., Seitz O. J. F., «The Future Coming of the Son of Man: Three Midrashic Formulations in the Gospel of Mark», в: *St Ev* 6, 1973, 478 ff; Dodd C. H., *According to the Scripture*, London 1952, 101 ff. Другие предполагают, что имеется в виду все-таки Дан. 7: см., напр., Hill D., «Son of Man in Ps 80:17», в: *NovT* 15, 1973, 261 ff.

прощать грехи, — говорит расслабленному: тебе говорю: встань, возьми постель твою и иди в дом твой. (Мк. 2:10–11; пар. Мф. 9:6; Лк. 5:24)

«Власть» (ἐξουσία) прощать грехи¹¹ есть власть божественная. Соответственно, Иисус говорит о своей божественности. Фраза «на земле» (ἐπὶ τῆς γῆς) дополнительно подчеркивает безграничность власти и универсальность миссии Сына Человеческого (ср. Ин. 17:2)¹².

Несколькими стихами далее тема власти продолжается. Комментируя поведение своих учеников с субботу, Иисус замечает:

И сказал им: суббота для человека, а не человек для субботы; посему Сын Человеческий есть господин и субботы (κύριος τοῦ σαββάτου). (Мк. 2:27–28)

Речь не о том, что любой человек может делать в субботу что угодно. Такой прерогативой обладает лишь Иисус

⁹ О развитии этой идеи см. O. Gullmann, *The Christology of the New Testament*, 178–179.

¹⁰ См. W. Hendriksen, *Mark (New Testament Commentary)*, Baker Academic, Grand Rapids, Michigan 2007, 91):

— дважды в начале (Мк. 2:10, 28)

— семь раз в середине (Мк. 8:31, 38; 9:9, 12, 31; 10:33, 45).

— пять раз ближе к концу (Мк. 13:26; 14:21, 41 [дважды]; 14:61).

¹¹ «Im markinischen Rahmen wird dieser neue Erweis der ἐξουσία Jesu zum eindrücklicher Beleg dafür, dass Gottesherrschaft durchzusetzen beginnt» («в марковском повествовании это новое подтверждение власти Иисуса становится внушительным доказательством начала владычества Божия»; см. Joachim Gnilka, *Das Evangelium nach Markus* (Мк. 1–8, 26), EKK, Zürich/Düsseldorf, Benziger/Neukirchener Verlag, 1998, 102).

¹² См. Gerhard Maier, *Evangelhelia după Marcu (Comentariu Biblic 3)*, Ed. «Lumina lumii», Oradea, 2013, 79. См. также R. T. France, *The Gospel of Mark*, Grand Rapids, Michigan, 2002, 129.

«Сын Человеческий». Но «субботу установил Бог, а потому, называя себя господином субботы, Иисус говорит о Своей божественной власти»¹³. Как комментирует фразу *κύριος τοῦ σαββάτου* Ричард Франс, «перед нами еще одно усиление уникальной *ἐξουσία* Иисуса: он все больше и больше открывается как *κύριος* в своем учении и действии — в отношении духовных сил и физических болезней, в вести о прощении грехов, а теперь даже в отношении субботы, самого священного из институтов»¹⁴. Как суверенный владыка он вправе нарушать незыблемые принципы. Таким образом, «Сын Человеческий» здесь отождествляется с Богом Владыкой творения.

В обоих случаях религиозные вожди недовольны: они понимают, на какую власть Он притязает.

Далее необходимо остановиться на сцене исповедания Петра. При этом любопытно сравнивать версии Марка и Матфея. Вопрос Иисуса выглядит так:

*И пошел Иисус с учениками Своими в селения Кесарии Филипповой. Дорогою Он спрашивал учеников Своих: за кого почитают **Меня** люди? (Мк. 8:27)*

*Придя же в страны Кесарии Филипповой, Иисус спрашивал учеников Своих: за кого люди почитают **Сына Человеческого**? (Мф. 16:13)*

У Марка здесь использовано личное местоимение вместо титула «Сын Человеческий». Это сильный аргумент в пользу того, что Марк относил данный титул именно к Иисусу, а не к кому-нибудь еще.

¹³ D. Guthrie, *New Testament Theology*, 280. См. подробнее O. Gullmann, *The Christology of the New Testament*, 152.

¹⁴ R. T. France, *The Gospel of Mark*, 148. См. также Gnilka Joachim, *Das Evangelium nach Markus*, 123–124.

Теперь сопоставим исповедания Петра и ответы Иисуса: Он говорит им: а вы за кого почитаете Меня? Петр сказал Ему в ответ: Ты — Христос. И запретил им, чтобы никому не говорили о Нем. (Мк. 8:29–30)

Он говорит им: а вы за кого почитаете Меня? Симон же Петр, отвечая, сказал: Ты — Христос, Сын Бога Живого. Тогда Иисус сказал ему в ответ: блажен ты, Симон, сын Ионин, потому что не плоть и кровь открыли тебе это, но Отец Мой, Сущий на небесах. (Мф. 16:15–17)

Иисус сам отождествляет Сына Человеческого с Мессией. У Матфея прямо сказано, что Он согласился с исповеданием учеников: ответ Петра был дан по откровению от Отца Небесного. У Марка это предполагается.

Евангелист Марк изображает Сына Человеческого и в трех других текстах. В них Он окружен славой и грядет на облаках небесных. Первый из них следует сразу за первым предсказанием о Страстях.

Ибо кто постыдится Меня и Моих слов в роде сем прелюбодейном и грешном, того постыдится и Сын Человеческий, когда придет в славе Отца Своего со святыми ангелами. (Мк. 8:38)

Имеется в виду второе пришествие: Сыном Человеческим Иисус здесь называет самого Себя. «Смысл: при втором пришествии Отец наделит его своей славой и даст ему своих собственных ангелов, чтобы они стали его дивной свитой»¹⁵. Иоахим Гнилка высказывает сходную мысль в связи с Мк. 8:38: «Die Herrlichkeit, die die göttliche Qualität des Menschensohnes umschreibt (vgl. Dan. 7:14), ist die Herrlichkeit seines Vaters. Damit werden nicht bloss Menschensohn — und Sohneschristologie miteinander verknüpft und auf 8:31; 9:7 verwiesen, sondern

auch die himmlische Gestalt des Menschensohnes wird als der Gottessohn Jesu unzweideutig erkennbar» («Слава, которая характеризует божественное качество Сына Человеческого [см. Дан. 7:14], есть слава Его Отца. Тем самым христологии Сына Человеческого и Сына не просто связаны друг с другом и соотнесены с 8:31; 9:7, но небесная форма Сына Человеческого становится недвусмысленно распознаваемой как форма Сына Божия, Иисуса») ¹⁶.

Следующий текст включен в апокалиптическую речь:

Но в те дни, после скорби той, солнце померкнет, и луна не даст света своего, и звезды спадут с неба, и силы небесные поколеблются. Тогда увидят Сына Человеческого, грядущего на облаках с силою многою и славою. (Мк. 13:24–26)

Опять-таки Иисус отождествляет Себя с «Сыном Человеческим» во славе. Его небесный свет ворвется во тьму мира. Отметим три аспекта Его пришествия:

- облака как знак божественного присутствия (ср. Мк. 9:7; Исх. 13:21; 16:10; 19:9, 16; 34:5; 40:34; Пс. 103:3; Дан. 7:13);
- сила;
- слава.

По мнению Герхарда Майера, явление Сына Человеческого — кульминация всей апокалиптической речи в Мк. 13¹⁷.

Третий текст содержит свидетельство Иисуса перед посвященником.

¹⁵ W. Hendriksen, Mark, 333. По его мнению, «самообозначение Христа как “Сына Человеческого” здесь основано на Дан. 7:13–14» (332). См. также R. T. France, The Gospel of Mark, 342.

¹⁶ Joachim Gnllka, Das Evangelium nach Markus (Мк. 8, 27–16, 20), ЕКК, Zürich/Düsseldorf, Benziger/Neukirchener Verlag, Band II, 1998, 26.

¹⁷ См. G. Maier, Evanghelia după Marcu, 497.

Опять первосвященник спросил Его и сказал Ему: Ты ли Христос, Сын Благословенного? Иисус сказал: Я, и вы узрите Сына Человеческого, сидящего одесную Силы и грядущего на облаках небесных. (Мк. 14:61–62)

Весьма вероятно, что в последних двух отрывках Иисус подразумевает пророчество Дан. 7:13 о «Сыне Человеческом» на облаках небесных, увязывая его со словами Пс. 109:1 о господине, сидящем одесную Всевышнего. Таким образом, в «христологии Иисуса»¹⁸ увязаны друг с другом две важные библейские концепции: «Сын Человеческий» и «Господь». По мнению Р. Франса, «в этой перикопе (особенно ст. 62) мы достигаем христологической кульминации Евангелия, а с ней — средоточия парадокса: на уровне повествования Иисус побежден и не может спасти себя, но на богословском уровне он властвует»¹⁹.

На облаках Сын Человеческий идет для суда (этой идее есть параллели в иудейских текстах, особенно в эфиопской Книге Еноха)²⁰. Как мы помним, эта роль предполагалась и в Мк. 8:38: *Он судья и свидетель против тех, кто стыдился Его*²¹. Но она не исчерпывает содержания титула «Сын Человеческий». Ведь Иисус не только Судья, но и Раб Господень (Ис. 53).

Б. Указания на кеносис и страдания

Другая группа речений о Сыне Человеческом описывает

¹⁸ Этот термин принадлежит Герхарду Майеру: см. G. Maier, *Evangelia dura* Marcu, 561.

¹⁹ R. T. France, *The Gospel of Mark*, 599.

²⁰ См. O. Gullmann, *The Christology of the New Testament*, 157. Ср. у Матфея в притче об овцах и козлищах Сын Человеческий играет роль судьи (Мф. 25:31–46).

его земное унижение. Свою смерть (и воскресение) Иисус стал предсказывать после исповедания Петра в Кесарии Филипповой. *И начал учить их, что Сыну Человеческому много должно пострадать, быть отвержену старейшинами, первосвященниками и книжниками, и быть убиту, и в третий день воскреснуть.* (Мк. 8:31)²²

Таким образом, у Марка предельно тесна связь между небесной славой «Сына Человеческого» (ср. Мк. 14:62) и Его земным унижением. Более того, имеет место парадокс: путь к Вознесению и славе лежит через страдания.

Далее, после сцены Преображения Иисус заповедует:

Когда же сходили они с горы, Он не велел никому рассказывать о том, что видели, доколе Сын Человеческий не воскреснет из мертвых. (Мк. 9:9)²³

При такой формулировке акцент сделан на Воскресении, но она предполагает и страдания. И это явно страдания самого Иисуса, а не некоего другого лица:

Подозвав Двенадцать, Он опять начал им говорить о том, что будет с Ним: вот, мы восходим в Иерусалим, и Сын Человеческий предан будет первосвященникам и книжникам, и осудят Его на смерть, и предадут Его язычникам... (Мк. 10:32–33)

Д. Гатри высказывает следующее наблюдение: «Предсказаниям о Страстях всегда сопутствуют предсказания

²¹ Подробнее см. в: Joachim Gnllka, Das Evangelium nach Markus, (Band II), 25–26.

²² В параллельном отрывке у Матфея Иисус высказывается о себе не в третьем лице, что делает текст еще более понятным («...Иисус начал открывать ученикам Своим, что Ему должно идти в Иерусалим и много пострадать...и быть убиту, и в третий день воскреснуть», Мф. 16:21).

²³ Ср. аналогичные предсказания в Мк. 9:12; 9:31; 10:33.

о Воскресении. Это готовит почву для речений о Сыне Человеческом во славе»²⁴. Таким образом, налицо постоянная взаимосвязь между двумя группами речений о Сыне Человеческом.

Отметим также отрывок, в котором Иисус использует титул «Сын Человеческий», осмысляя свою смерть как искупительную:

Сын Человеческий не для того пришел, чтобы Ему служили, но чтобы послужить и отдать душу Свою для искупления многих. (Мк. 10:45)

Образ Сына Человеческого здесь тесно связан не просто со страданиями, но со страданиями *искупительными*. Поскольку Иисус называет Себя Рабом, можно предположить аллюзию на страдающего Раба Господня в Ис. 53, где есть идея субституции: «Он взял на Себя наши немощи и понес наши болезни... Он изъязвлен был за грехи наши и мучим за беззакония наши... грехи многих на себе понесет» (Ис. 53:4–6, 11)²⁵. Трудно не согласиться с Р. Франсом: «Миссия Раба у Исаии также была связана с грехами людей (Ис. 53:5, 6, 8, 10–12). Речение об искуплении делает явным искупительный характер этой миссии... В этих категориях Иисус говорит о своей миссии»²⁶. Таким образом, евангелист осмысляет Ис. 53 в мессианском ключе²⁷, а образ Сына Человеческого — в свете Ис. 53.

С точки зрения Г. Майера, в Мк. 10:45 есть отсылки не только к Рабу Господню из Ис. 53 и Сыну Человеческому из

²⁴ D. Guthrie. *New Testament Theology*, 278.

²⁵ Ср. W. Hendriksen, *Mark*, 415.

²⁶ R. T. France. *The Gospel of Mark*, 421.

²⁷ См. подробнее в: R. T. France, *The Gospel of Mark*, 420.

Дан. 7, но и к теме жертвы в День Искупления (Йом Киппур), когда на козла возлагали грехи народа и отпускали в пустыню (Лев. 16:20–22). Для евангелиста Марка Сын Человеческий становится «козлом отпущения» мировой истории, унося грехи человечества. Возможно, есть и тема выкупа за пленных (ср. Лев. 25:48–55), который осмыслен как прообраз жертвы Иисуса²⁸. Но почему сказано о выкупе за «многих», а не за всех? Видимо, от жертвы Иисуса получают пользу не все, а лишь верующие в нее²⁹. У Марка есть и речения о Сыне Человеческом, которые предсказывают предательство и говорят о горькой судьбе предателя.

Сын Человеческий идет, как писано о Нем; но горе тому человеку, которым Сын Человеческий предается: лучше было бы тому человеку не родиться... пришел час: вот, предается Сын Человеческий в руки грешников. (Мк. 14:21, 41)

Опять же очевидно, что Иисус говорит о себе, а не о ком-то еще. Фраза же «Сын Человеческий идет...» имеет, как и в Евангелии от Иоанна (Ин. 7:33; 13:3, 33, 36; 14:4 сл.; 16:5, 10, 17), двойной смысл: идет на смерть и идет к Отцу.

Отметим фразу «как писано о Нем». Она подтверждает, что евангелист искал пророчества о Страстях в ветхозаветных Писаниях и пытался осмыслить казнь Иисуса в свете божественного замысла о спасении³⁰. (Таким образом, и наш поиск ветхозаветных аллюзий в рассказе оправдан.)

²⁸ См. G. Maier, *Evangelia după Marcu*, 394–395. Относительно концепции искупительного характера страданий и смерти Христа см. также 1 Петр. 1:18–19; 1 Кор. 6:20; Гал. 3:13; 4:5; 1. Тим 2:5–6; Откр. 5:6, 12; 13:8; 14:3–4.

²⁹ Упоминание о «многих» есть и в Ис. 53:8.

³⁰ У. Хендриксен замечает: «Его смерть означает не торжество его врагов, а осуществление Божьего замысла — милостивого, суверенного и всегда торжествующего»; W. Hendriksen, *Mark*, 571.

Однако этот замысел не снимает с Иуды ответственности и вины: предателю — «горе», ему лучше бы не родиться. Иными словами, суровая кара свыше ждет тех, кто предал Его³¹.

Подведем итоги нашего обзора. Марковские речения о Сыне Человеческом говорят о двух аспектах этой фигуры: с одной стороны, Он обладает божественностью, с другой — он есть человек и Раб Господень, страдающий за людей³². При этом одни речения указывают на эсхатологическую роль Сына Человеческого в будущем, а другие — на Его земную миссию³³. Таким образом, в титуле «Сын Человеческий» находят отражение все оттенки спасения.

СЫН БОЖИЙ

Тема богосыновства красной линией проходит через канонические Евангелия. Снова и снова говорит Иисус ученикам об Отце Небесном: все они — дети Божии. Однако Его собственное богосыновство имеет особый и уникальный характер, который и отражает титул «Сын Божий».

По мнению некоторых библеистов, «Сын Божий» — важнейший титул Иисуса в марковской христологии. Он встречается у Марка восемь раз (Мк. 1:1, 11; 3:11; 5:7; 9:7; 13:32; 14:61; 15:39), причем в контекстах и эпизодах особой важности.

Но какой смысл вкладывает в него евангелист? «Использует ли евангелист данный титул, чтобы описать Иисуса в иудейских категориях как мессианского царя или “страда-

³¹ См. G. Maier, *Evangelia după Marcu*, 528.

³² См. подробнее C. Maurer, «Knecht Gottes und Sohn Gottes im Passionsbericht des Markusevangeliums», в: *ZThK*, 50, 1953, 1–38.

³³ См. O. Gullmann, *The Christology of the New Testament*, 155.

ющего праведного раба” Божия — или чтобы описать его в более эллинистическом ключе как эпифанию Бога, чудотворца, “божественного мужа”, сверхъестественное существо?»³⁴

Рассмотрим эти отрывки.

Бросается в глаза, что данный титул использован уже в прологе Евангелия.

*Начало Евангелия Иисуса Христа, Сына Божия*³⁵ (Мк. 1:1).

Д. Гатри: «Надо полагать, это имеет определяющее влияние на последующий рассказ... это понимание Христа не разрабатывается в доктринальном ключе, но отражено в описании Его божественных действий»³⁶. Дело не только в том, что титул «Сын Божий» затем неоднократно встречается в Евангелии. Евангелист снова и снова приписывает Иисусу божественные качества, а значит, считает Спасителя Сыном Божиим в полном тринитарном смысле слова³⁷. Поэтому если читать Мк. 1:1 в свете последующего повествования, то можно констатировать: божественность Иисуса утверждается с первой же фразы Евангелия, с Пролога.

³⁴ W. R. Telford. The Theology of the Gospel of Mark, 39. См. также J. Schreiber, «Die Christologie des Markusevangeliums. Beobachtungen zur Theologie und Komposition des zweiten Evangeliums», в: ZThK, 58, 1961, 154—183. См. также D. Lührmann, Das Markusevangelium (Handbuch zum Neuen Testament, 3, Tübingen: Mohr-Siebeck, 1987, 38—40; C. Maurer, «Knecht Gottes und Sohn Gottes im Passionsbericht des Markusevangeliums», 1—38.

³⁵ Синайский кодекс и несколько других менее важных рукописей не содержат титула «Сын Божий» (υιου θεου). Однако он присутствует в Ватиканском кодексе (В), Кодексе Безы (D) и других важных рукописях. Это дает основания для передачи его в переводах; см W. Hendriksen, Mark, 33.

³⁶ D. Guthrie. New Testament Introduction, 55—56.

³⁷ См. W. Hendriksen, Mark, 33—34.

При крещении Иисуса о Нем свидетельствует Отец Небесный:

И когда выходил из воды, тотчас увидел Иоанн разверзающиеся небеса и Духа, как голубя, сходящего на Него. И глас был с небес: Ты Сын Мой возлюбленный, в Котором Мое благоволение. (Мк. 1:10–11)

Слова, которые произносит глас с неба, комбинируют отрывок из мессианского псалма (Пс. 2:7) с отрывком из первой песни страдающего Раба Господня (Ис. 41:1)³⁸. Бог здесь не усыновляет Иисуса, а лишь снимает покров тайны: объявляет, что Иисус всегда был Его сыном.

Тем самым крещение Иисуса предзнаменует его Преображение и Воскресение, начало нового творения³⁹. Ведь на горе Преображения Отец Небесный снова свидетельствует о своем возлюбленном Сыне:

И явилось облако, осеняющее их, и из облака исшел глас, глаголющий: Сей есть Сын Мой возлюбленный; Его слушайте. (Мк. 9:7)

Также на горе Отец Небесный наделяет Сына славой и честью. Это видно из следующих деталей описания:

- *Сияние и облако.* Одежда Иисуса делается сияющей, и Его покрывает облако. Облако — знак присутствия Божия. И. Гнилка подчеркивает: «Wie die Wolke der Präsenz Gottes das Offenbarungszelt der Wüstengeneration überschattete (LXX Ex 40, 35 — ἐλεσκίαζεν) und die

³⁸ Р. Франс констатирует научный консенсус: «Традиционно в этих словах видят сочетание фраз из Пс. 2:7 («ты — сын Мой, ныне Я родил тебя») и Ис. 42:1 («вот раб Мой, которого Я держу за руку, избранный Мой, к которому благоволил душа Моя»...»); R. T. France, *The Gospel of Mark*, 80.

³⁹ См. *The Orthodox Study Bible*, Nashville, Tennessee 1993, 86.

Herrlichkeit des Herrn die Wohnung erfüllte, so überschattet sie jetzt den Verklärten und die beiden himmlischen Gestalten» («Как облако присутствия Божия осеняло скинию в пору поколения в пустыне [LXX Исх. 40:35 — ἐλεσκίαζεν], и слава Господа наполняла эту обитель, так ныне она осеняет Преображенного и две небесные фигуры»⁴⁰).

- *Вестники*. Два небесных вестника, Илия и Моисей, беседуют с Иисусом о Его предстоящих страданиях.
- *Откровение ученикам*. Бог свидетельствует трем ученикам Иисуса — Петру, Иакову и Иоанну: «Сей есть Сын Мой возлюбленный». И тут же повелевает: «Его слушайте!» Последняя заповедь, возможно, содержит цитату из Втор. 18:15. Если так, Иисус здесь изображен как второй Моисей, который дает новый закон: закон Евангелия своего, закон высшей любви.

Через эти два события, Крещение и Преображение, евангелист Марк, подобно двум другим синоптикам, возвещает божественность Иисуса, причем не через внешних свидетелей, а изнутри самой Святой Троицы: об этом говорит голос Отца Небесного. Правда, Говорящий не назван напрямую, но из самих формулировок («Сын Мой возлюбленный») ясно, что это Бог.

Размышляя о богословском содержании Крещения и Преображения, У. Хендриксен находит точные слова о явленной в этих событиях тайне Святой Троицы. «Не только

⁴⁰ Gnllka Joachim, Das Evangelium nach Markus (Band II), 35. Относительно смысла глагола ἐλεσκίαζω, see Shultz Siegfried, «σκία, ἐλεσκίαζω...», в: Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament (ThWNT) VII, 402–403.

в своем полноправном мессианстве, но и как Сын, рожденный предвечно, который полностью разделяет Божественность с Отцом и Духом, Он есть Возлюбленный Отца (Ин. 1:14; 3:16; 10:17; 17:23). Нет большей любви, чем любовь Отца к Сыну. Согласно использованному здесь отглагольному прилагательному ἀγαπητός («возлюбленный», Мк. 9:7), эта любовь так глубока, полна и велика, как сердце Божие. И она так же мудра и решительна, как ум Божий. Она ласкова, обширна, безгранична!»⁴¹

В греческом оригинале фраза ὁ υἱὸς μου ὁ ἀγαπητός (Мк. 9:7) построена так, что с повторением артикля одинаковый акцент падает и на существительное («Сын»), и на прилагательное («возлюбленный»). Более того, постановка этого прилагательного после существительного, с повторением артикля, формирует своего рода христологическую кульминацию⁴².

В качестве краткого отступления отметим, что о смысле Преображения много размышляли еще древние писатели. Указывает св. Феофилакт Болгарский: «Преображение разумей не как существенное изменение вида Христова, но как озарение его неизреченным светом, причем естественный вид его оставался тот же, как и прежде»⁴³. Св. Иоанн Дамаскин понимает свет Преображения как «естественное сияние Божества». Он утверждает: «Сын, рожденный от Отца,

⁴¹ W. Hendriksen, Mark, 44.

⁴² См. W. Hendriksen, Mark, 44.

⁴³ St. Theophylactus, Ennaratio in Evangelium S. Marci, PG 123, 580B: «Τὴν μεταμόρφωσιν δὲ νόει, οὐχὶ τοῦ χαρακτῆρος ἐξαλλαγὴν, ἀλλ' ὅτι μένοντος τοῦ χαρακτῆρος οἷος καὶ πρώην ἦν, φωτὸς προσθήνῃ ἀρρήτου ἐλεγέμετο». [Здесь и далее цит. по: Блаженный Феофилакт Болгарский. Толкование на Евангелие от Марка. — М.: изд-во Сретенского монастыря, 2018. — Прим. пер.]

имеет в Себе безначальное и природное сияние... и слава Божества становится также славой тела»⁴⁴. О том говорит и св. Иоанн Златоуст: «Господь явился на горе в Своем высочайшем сиянии, когда Божество обнаружило славу Свою»⁴⁵.

Но вернемся к богословию Марка. В Мк. 3:11 о богосыновстве Иисуса говорят даже бесы. Они узнают в нем Сына Божия:

И духи нечистые, когда видели Его, падали перед Ним и кричали: Ты Сын Божий. (Мк. 3:11)

Однако Иисус запрещает им исповедовать Его! Он не хочет, чтобы весть о Его Божестве исходила от дьявола, но лишь от людей, движимых верой. Да и от людей не хочет Иисус признания своего мессианства, пока не закончилось Его мессианское служение. В науке этот запрет Иисуса разглашать тайну своего мессианства получил название «мессианская тайна»⁴⁶. Этот мотив характерен именно для Евангелия от Марка.

В сходном контексте о богосыновстве Иисуса заявляет одержимый. Придя в страну гадаринскую, Иисус встречает человека, одержимого нечистым духом.

Увидев же Иисуса издалека, прибежал и поклонился Ему, вскричав громким голосом, сказал: что Тебе до меня, Иисус,

⁴⁴ St. John of Damaskos, Homilia in Transfigurationem Domini (PG 96, 564B, цит. по St. Gregory Palamas, Capita physica, theologica, moralia et practica 146 (PG 150, 1224 A): «Ἀνάρχος ὁ Υἱὸς ἐκ τοῦ Πατρὸς γεννηθεὶς, τὴν φυσικὴν ἀκτίνα ἀναρχὸν κέκτηται τῆς Θεότητος. Καὶ ἡ τῆς Θεότητος δόξα, δόξα τοῦ σώματος γίνεται». [Здесь и далее цит. по пер. А. Сидорова: Григорий Палама. Сто пятьдесят глав. — Краснодар: Текст, 2006. — Прим. пер.]

⁴⁵ Цит. по: St. Gregory Palamas, Capita physica, theologica, moralia et practica 146 (PG 150, 1224A): «λαμπρότερος ἑαυτοῦ ἐφαίνετο ὁ Κύριος, τοῦ μὲν σώματος μένοντος ἐπὶ τοῦ σχήματος, τῆς δὲ θεότητος παραδειξάσης τὰς ἀκτίνας αὐτῆς».

Сын Бога Всевышнего? заклинаю Тебя Богом, не мучь меня!
(Мк. 5:6–7)

Поведение этого бесноватого очень похоже на описанное в Мк. 1:23–24. Заметим, что бесы безошибочно угадывают в Иисусе Бога: называют Его «Сыном Бога Всевышнего», ни больше, ни меньше! И они правы⁴⁷.

Интересно, что одержимый (даже до экзорцизма!) падает ниц перед Иисусом. Это не просто признание божественности Иисуса. Евангелист подчеркивает, что дьявол не стоит выше Бога, а подчинен Ему.

Далее тема богосыновства Иисуса поднимается в рассказе о Страстях. Мы уже затрагивали сцену допроса Иисуса первосвященником, в которой Иисус назвал Себя Сыном Человеческим. Однако этим дело не ограничивается.

Опять первосвященник спросил Его и сказал Ему: Ты ли Христос, Сын Благословенного?

Иисус сказал: Я (ἐγώ εἰμι), и вы узрите Сына Человеческого, сидящего одесную Силы и грядущего на облаках небесных. (Мк. 14:61–62)

«Благословенный» — это, конечно, Бог (типичная для иудаизма формула речи). Поэтому речь идет не только о мессианстве, но и о богосыновстве Иисуса. Иисус дает абсолютно недвусмысленный ответ: да, Он Мессия и Сын Божий. Мы помним, что это не просто Его собственные слова:

⁴⁶ Полезный сборник, посвященный этому вопросу: С. М. Tuckett, ed., *The Messianic Secret*, Philadelphia: Fortress 1983. См. также D. E. Aune, «The Problem of the Messianic Secret», в: *NovT* 11, 1969, 1–31; Wrede William, *The Messianic Secret*, trans. J. C. G. Greig, Cambridge: J. Clarke, 1971; Räisänen H., «The Messianic Secret» в: *Mark. Studies of the New Testament and its World*, Edinburgh: T.&T. Clark, 1990.

⁴⁷ См. подробнее W. Hendriksen, *Mark*, 191.

об этом свидетельствовал сам Бог при Крещении и Преображении Иисуса.

Последнее исповедание Иисуса Сыном Божиим принадлежит одному из языческих римских солдат, участвующих в казни.

Сотник, стоявший напротив Его, увидев, что Он, так возгласив, испустил дух, сказал: истинно Человек Сей был Сын Божий. (Мк. 15:39)

Очень необычно: сначала о богосыновстве Иисуса дважды свидетельствовал сам Бог (Мк. 1:11; 9:7), затем о нем говорил на суде сам Иисус (Мк. 14:61–v62). И вдруг — в один ряд с этими свидетельствами попадают слова язычника! Да и откуда узнал о них евангелист? Остается лишь догадываться...⁴⁸

Как бы то ни было, едва ли Марк случайно вложил последнее свидетельство о богосыновстве Иисуса в уста язычника. Эти слова подчеркивают *универсальный* характер спасения в Иисусе⁴⁹. У. Телфорд замечает: «Для христианского богословия это момент откровения. И сотник, быть может, олицетворяет собой исповедание языкохристианства»⁵⁰.

По мнению Иоганна Шрайбера, «*der Hauptmann und die beim Kreuz stehenden Frauen symbolisieren den neuen Tempel*» («этот офицер и женщины, стоящие у креста, символизи-

⁴⁸ Г. Майер высказывает версию, что Марк получил информацию в ходе личной беседы с этим солдатом; см. G. Maier, *Evangelia după Marcu*, 599. По-моему, это неправдоподобно.

⁴⁹ И. Гнилка замечает, что в истории христианства этот сотник понимался как *Erstling der Heiden* («первый из язычников»); см. Joachim Gnilka, *Das Evangelium nach Markus*, Band II, 328.

⁵⁰ W. R. Telford, *The Theology of the Gospel of Mark*, 53.

руют новый храм»)⁵¹. Св. Феофилакт в комментарии на Мк. 15:39 замечает: «Заметь же, как превратился порядок! Иудеи умерщвляют, язычник исповедует»⁵².

Но как, можно спросить, мыслима эта сцена? И откуда солдат знал выражение «Сын Божий»? Возможно, слышал от кого-то? Быть может, сотник слышал презрительные разговоры иудейских вождей о притязаниях Иисуса? У. Хендриксен резонно допускает, что тот мог стать свидетелем допроса у Пилата (ср. Ин. 19:7 сл.)⁵³.

Марковский рассказ подсказывает и другие возможности. Сотник был потрясен событиями во время казни. Неестественная тьма (Мк. 15:33) навела его на мысль, что Иисус не просто человек. Последние слова Иисуса (Мк. 15:34) потрясли своей глубокой верой и искренностью. (А если учесть Евангелие от Матфея, следует добавить и другие сверхъестественные явления: произошло землетрясение, разверзлись скалы, открылись гробницы; Мф 27:51–52, 54)⁵⁴. Но неужели этого достаточно для того, чтобы сотник оказался способен на исповедание уникального богосыновства Иисуса?⁵⁵

⁵¹ J.Schreber, *Theologie des Vertrauens. Eine Redaktionsgeschichtliche Untersuchung des Markusevangeliums*, Hamburg: Furcher, 1967, 41. Подробнее о смысле исповедания сотника см. в: K. Stock, «Das Bekenntnis des Centurio (Mk 15:39) im Rahmen des Markusevangelium», в: ZKTh 100, 1978, 289–301; P. H. Bligh, «A Note on *υἱὸς θεοῦ* in Mark 15:39», в: ET 80, 1968–1969, 51–53.

⁵² St. Theophylactus, *Ennaratio in Evangelium S. Marci*, PG 123, 672D: «Οἱ Ἰουδαῖοι θανατοῦσιν, ὁ ἔθνικὸς ὁμολογεῖ».

⁵³ W.Hendriksen, *Mark*, 666.

⁵⁴ Подробно о присутствии сотника у креста и его значимости см. в: R. T. France, *The Gospel of Mark*, 659–660.

Или сотнику было откровение свыше? Быть может, дело не только в чудесах — он пережил и некую личную встречу с Иисусом («сотник, стоявший напротив Его...»)?

Ответы на эти вопросы от нас закрыты. Как бы то ни было, сотник стал первым, кто, невзирая на страдания Иисуса, исповедал Его Сыном Божиим. Не ученик Иисуса, не иудей, а языческий солдат, ранее вообще не знавший Иисуса. Слова сотника становятся кульминацией сцены распятия и одним из ключевых моментов в христологии Евангелия от Марка⁵⁶.

Мы уделили рассказу о Страстях особое внимание и в этом следовали замыслу евангелиста. Ведь он описывает не просто учителя или чудотворца. Как замечает Д. Гатри, Марк описывает Христа, который явился пострадать и спасти как «Сын Человеческий» и воплощенный «Сын Божий»⁵⁷.

⁵⁵ У Луки сказано чуть иначе: «Сотник же, видев происходившее, прославил Бога и сказал: истинно человек этот был праведник» (Лк. 23:47). Конечно, это не противоречит рассказу Марка: сотник вполне мог сказать обе фразы. По мнению Рудольфа Пеша, «Der Centurio spricht von Jesus angemessen wie von einem Fremden: Dieser Mensch — ὁ ἄνθρωπος οὗτος (Mk 15:39)» («Уместным образом сотник говорит об Иисусе как о постороннем человеке: “Человек сей...” (ὁ ἄνθρωπος οὗτος, Mk. 15:39)»; Rudolf Pesch, *Das Markusevangelium* (8,27–16,20), (Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament), 2 Teil, Freiburg—Basel—Wien 1977, 500.

⁵⁶ См. анализ в: J. D. Kigsbury, «The “Divine Man” as the Key to Mark’s Christology — the End of an Era?», в: *Int* 35, 1981, 243–257.

⁵⁷ D. Guthrie, *New Testament Introduction*, 57.

⁵⁸ D. Guthrie, *New Testament Theology*, 279. Аналогичную точку зрения см. в: Longenecker R. N., *The Christology of Early Jewish Christianity*, London 1970, 91.

⁵⁹ D. Guthrie, *New Testament Theology*, 279.

ВЫВОДЫ

1. «Сын Человеческий» и «Сын Божий» — ключевые христологические титулы в Евангелии от Марка.

2. Речения о Сыне Человеческом делятся на две группы: указания на Его славу и указания на Его кеносис и страдания.

3. Согласимся с Д. Гатри: «Отрывок из Даниила [Дан. 7 — С. Т.] — это главный дохристианский отрывок, который дает ключ к пониманию фразы «Сын Человеческий» в устах Иисуса. И поскольку он связывает страдания и славу, весьма возможно, что Иисус имел в виду эту комбинацию, используя данный титул»⁵⁸.

4. Евангелие от Марка не дает оснований полагать, что Сыном Человеческим Иисус называл не себя, а некую другую апокалиптическую фигуру, которая оправдывает его миссию»⁵⁹.

5. Через титул «Сын Человеческий» Иисус у Марка указывает не только на свое мессианство, но и на свою божественную власть. При этом он, по-видимому, соотносит образ «Сына Человеческого» в Дан. 7 с образом Господина, сидящего одесную Всевышнего из Пс. 109.

6. Осмысляя «Сына Человеческого» из Дан. 7 как фигуру страдающую, Иисус увязывает этот образ с ветхозаветными текстами, посвященными теме выкупа. Особенную роль здесь могут играть обычаи Дня Искупления (Лев. 16:20–22) и тема выкупа за пленных (Ле. 25:48–55).

7. Таким образом, у Марка образ «Сына Человеческого» несет в себе целую цепь ветхозаветных тем и аллюзий. Возможно, за этим стоит та историческая реальность, что «Иисус использовал титул «Сын Человеческий» не столько ради слушателей, сколько для того, чтобы самому осмыслить

уникальность своего призвания, увязав несколько богословских линий воедино»⁶⁰.

8. Титул «Сын Божий» применительно к Иисусу выражал Его божественность и уникальную близость к Отцу Небесному. Богосыновство Иисуса в понимании Марка — это богосыновство в полном тринитарном смысле слова. Оно утверждается с первой фразы пролога и затем в ключевых местах повествования.

9. Исповедание Иисуса «Сыном Божиим» в устах сотника — это кульминация рассказа о Страстях и намек на универсальный характер христианской вести. Таким образом, христология у Марка тесно связана с экклесиологией, учением о Церкви.

⁶⁰ D. Guthrie, *New Testament Theology*, 282. При этом Д. Гатри согласен с Л. Моррисом (Leon Morris, *The Lord from Heaven*, London 1974, 28), что на выбор Иисусом этого титула могли оказать влияние еще четыре фактора.

1. Титул был редким и не имел националистического подтекста.
2. Он намекал на божественность его обладателя.
3. Он имел социальный подтекст.
4. Он намекал на человеческую природу его обладателя.

«РАССКАЗ ПРО ПУТЬ» В ЕВАНГЕЛИИ ОТ ЛУКИ: ИСТОРИЯ И БОГОСЛОВИЕ

Изучая взаимосвязь между историей и богословием в Евангелиях, трудно найти тему более благодатную, чем рассказ Евангелия от Луки про путь Иисуса в Иудею (далее «Рассказ про путь», РП). Хотя эта часть Евангелия от Луки (Лк.) тематически соотнесена с остальным повествованием, во многом она стоит особняком. Она также включает большинство ключевых элементов богословской концепции евангелиста.

РП — одна из самых ярких литературных особенностей Лк. Он находится в середине Евангелия: начинается с яркой сцены, когда Иисус решает идти в Иерусалим (9:51), а заканчивается либо в 18:14 (после чего Лука возвращается к марковскому сюжету), либо в 19:27 (по мнению многих экзегетов, с этого места рассказ переключается на Иерусалим). Но где бы РП не заканчивался, он включает в себя более трети Евангелия от Луки. В других Евангелиях нет ничего сопоставимого. У Марка Иисус попадает из Галилеи в Иудею за один стих (Мк. 10:1), а у Луки — за девять глав!

Вследствие литературной специфики, богатства содержания и многочисленных экзегетических загадок, РП издавна привлекал внимание читателей. Ему регулярно уделяется внимание в книгах по исагогике Нового Завета¹. Его подробно обсуждают в комментариях на Лк.² и в научных статьях³. Ему также посвящено несколько научных монографий⁴.

- 1 См. J. G. Eichhorn, *Einleitung in das Neue Testament*, Bd. I, 2nd ed. (Leipzig: Weidmann, 1820), 392; John L. Hug, *Introduction to the Writings of the New Testament*, trans. Daniel G. Wait, 2 vols. (London: C.&J. Rivington, 1827), 2:135–96; Werner G. Kümmel, *Introduction to the New Testament*, rev. ed., trans. Howard C. Kee (Nashville: Abingdon, 1975), 125–27, 133, 141–42; Karl-Wilhelm Niebuhr, ed., *Grundinformation Neues Testament: Eine bibelkundlich-theologische Einführung* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2000); Udo Schnelle, *Einleitung in das Neue Testament*, the 4th ed. (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2002), 293; Carl R. Holladay, *Introduction to the New Testament: Reference Edition* (Waco: Baylor University Press, 2017), 244–47.
- 2 В трехтомном комментарии Франсуа Бовона на Лк., изданном в серии *Hermeneia*, весь второй том посвящен РП: François Bovon, *Luke 2: A Commentary on the Gospel of Luke 9:51–19:27*, ed. Helmut Koester, trans. Donald S. Deer (Minneapolis: Fortress, 2013). См. также I. Howard Marshall, *The Gospel of Luke*, NIGTC (Grand Rapids: Eerdmans, 1978), 400–699; Joseph A. Fitzmyer, «The Journey to Jerusalem», в: *The Gospel According to Luke*, 2 vols., AB 28 (Garden City, NY: Doubleday, 1981–1985), 823–1240; John Nolland, *Luke*, 3 vols., WBC 35 (Dallas: Word, 1989–1993), 2:525–896; C. F. Evans, *Saint Luke*, TPINTC (London: SCM, 1990), 433–672; Luke T. Johnson, *The Gospel of Luke*, SP 3 (Collegetown, MN: Liturgical [Michael Glazier], 1991), 161–295; Michael Wolter, *Das Lukasevangelium*, HNT 5 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2007), 364–636; John T. Carroll, *Luke: A Commentary*, NTL (Louisville: Westminster John Knox, 2012), 227–382.
- 3 Rektor Schaarschmidt, «Der Reisebericht im Lukasevangelium», TSK 82 (1909): 12–28; idem, «Die Einschaltung im Lukasevangelium (9,51–18,14) als Grundlage der biblischen Geschichte von Jesus», TSK 101 (1929): 357–80; J. C. Hawkins, «Three Limitations to St. Luke's Use of St. Mark's Gospel», в: *Studies in the Synoptic Problem by Members of the University of Oxford*, ed. W. Sanday (Oxford: Clarendon, 1911), 29–59; Karl Ludwig Schmidt, «Der lukanische Reisebericht», in idem, *Der Rahmen der Geschichte Jesu: Literarkritische Untersuchungen zur ältesten Jesusüberlieferung, Unveränderter reprografischer Nachdruck der Ausgabe Berlin, 1919* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1964), 246–73; H. E. Guilleband, «The Travel Narrative in St. Luke (IX:51–XVII:14)», BSac 80 (1923): 237–45; C. J. Cadoux, «The Visits of Jesus to Jerusalem», Expositor 9 (1925): 175–92; Chester Charlton McCown, «The Geography of Jesus' Last Journey to Jerusalem», JBL 51 (1932): 107–29; idem, «The Geography of Luke's Central Section», JBL 57 (1938): 51–66; idem, «Gospel Geography: Fiction, Fact and Truth», JBL 60 (1941): 1–25; W. Gasse, «Zum Reisebericht des Lukas», ZNW 34 (1935): 293–99; Morton Scott Enslin, «Luke and the Samaritans»,

HTR 36 (1943): 277–97; P. Benoit, «La section IX, 51–XVIII, 14 de Saint Luc», RB 60 (1953): 446–48; Joseph Blinzler, «Die literarische Eigenart des sogenannten Reiseberichts im Lukas-Evangelium», v: Synoptische Studien: Festschrift A. Wikenhauser, ed. J. Schmid and A. Vögtle (Munich: K. Zink, 1953), 20–52; Johannes Schneider, «Zur Analyse des lukanischen Reiseberichtes», v: Synoptische Studien: Festschrift A. Wikenhauser, ed. J. Schmid and A. Vögtle (Munich: K. Zink, 1953), 207–29; Juan Leal, «Los viajes de Jesús a Jerusalén segun San Lucas», in XIV semana biblica española (21–26 Sept. 1953) (Madrid: Consejo superior de investigaciones científicas, 1954), 365–81; Eduard Lohse, «Missionarisches Handeln Jesu nach dem Evangelium des Lukas», TZ 10 (1954): 1–13; C. F. Evans, «The Central Section of St. Luke's Gospel», in: Studies in the Gospels: Essays in Memory of R. H. Lightfoot, ed. Dennis E. Nineham (Oxford: Basil Blackwell, 1955), 37–53; Irénée Fransen, «Cahier de Bible: La montée vers Jérusalem», Bible et vie chrétienne 11 (1955): 69–87; Walter Grundmann, «Fragen der Komposition des lukanischen "Reiseberichts"», ZNW 50 (1959): 252–70; Bo Reicke, «Instruction and Discussion in the Travel Narrative», in Studia Evangelica, ed. Kurt Aland et al., TU 73 (Berlin: Akademie-Verlag, 1959), 164–69, 206–16; William C. Robinson, «The Theological Context for Interpreting Luke's Travel Narrative (9:51 ff.)», JBL 79 (1960): 20–31; Hans Conzelmann, «The Journey (Luke ix, 51–xix, 27)», in idem, Theology of St. Luke, trans. Geoffrey Buswell (New York: Harper & Row, 1961), 60–73; J. H. Davies, «The Purpose of the Central Section of St. Luke's Gospel», v: Studia Evangelica II, Part I: The New Testament Scriptures, ed. F. L. Cross, TU 87 (Berlin: Akademie Verlag, 1964), 164–69; Michael D. Goulder, «The Chiasmic Structure of the Lucan Journey», v: Studia Evangelica II: Part I: The New Testament Scriptures, ed. F. L. Cross, TU 87 (Berlin: Akademie-Verlag, 1964), 195–202; Frank Stagg, «The Journey toward Jerusalem in Luke's Gospel: Luke 9:51–19:27», RE 64 (1967): 499–512; Adelbert Denaux, «Het Lucaanse Reisverhaal (Lc. 9,51–19,44)», Collationes Brugenses et Gandavenses 14 (1968): 212–42; 15 (1969): 464–501; idem, «The Delineation of the Lukan Travel Narrative within the Overall Structure of the Gospel of Luke», v: The Synoptic Gospels: Source Criticism and the New Literary Criticism, ed. Camille Focant, BETL 110 (Leuven: Leuven University Press, 1993), 357–92; idem, «Old Testament Models for the Lukan Travel Narrative: A Critical Survey», in The Scriptures in the Gospels, ed. C. M. Tuckett, BETL 131 (Leuven: Leuven University Press, 1997), 270–99; Floyd V. Filson, «The Journey Motif in Luke-Acts», v: Apostolic History and the Gospel, ed. W. W. Gasque and R. P. Martin (Exeter: Paternoster, 1970), 68–77; David H. Gill, «Observations on the Lukan Travel Narrative and Some Related Passages», HTR 63 (1970): 199–221; R. Lapointe, «L'Espace-temps de Lc 9, 51–19,27», Église et théologie 1 (1970): 275–90; I. Howard Marshall, «The Way of Jesus»,

in idem, *Luke: Historian and Theologian* (Exeter: Paternoster, 1970), 148–53; George Ogg, «The Central Section of the Gospel according to St Luke», *NTS* 18 (1971): 39–53; Peter von der Osten-Sacken, «Zur Christologie des lukanischen Reiseberichts», *Evangelische Theologie* 33 (1973): 476–96; Garry W. Trompf, «La section médiane de l'évangile de Luc: L'organisation des documents», *RHPR* 53 (1973): 141–54; Paul S. Minear, «Jesus' Audiences, according to Luke», *NovT* 16 (1974): 81–109; James L. Resseguie, «Interpretation of Luke's Central Section (Luke 9:51–19:44) since 1856», *Studia Biblica et Theologica* 5 (1975): 3–36; idem, «Point of View in the Central Section of Luke (9:51–19:44)», *JETS* 25 (1982): 41–47; Paul J. Bernadicou, «The Spirituality of Luke's Travel Narrative», *Review for Religious* 36 (1977): 455–66; Gerhard Sellin, «Komposition, Quellen und Funktion des lukanischen Reiseberichtes», *NovT* 20 (1978): 100–135; José Luis Espinel, «La vida-viaje de Jesús hacia Jerusalén (Lc 9,51–19,28)», *Cultura Bíblica* 37 (1980): 93–111; Craig L. Blomberg, «Midrash, Chiasmus, and the Outline of Luke's Central Section», в: *Gospel Perspectives: Studies in Midrash and Historiography*, ed. Richard T. France and David Wenham (Sheffield: JSOT Press, 1983), 217–61; Friedrich W. Horn, *Glaube und Handeln in der Theologie des Lukas*, *GTA* 26 (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1983), 260–68; Hobert K. Farrell, «The Structure and Theology of Luke's Central Section», *TJ 7 NS* (1986): 33–54; James M. Dawsey, «Jesus' Pilgrimage to Jerusalem», *PRSt* 14 (1987): 217–32; P. Kariamadam, «The Composition and Meaning of the Lucan Travel Narrative (Lk. 9,51–19,46)», *Bible Bhashyam* 13 (1987): 179–98; Jerome Kodell, «Luke and the Children: The Beginning and End of the Great Interpolation (Luke 9:46–56; 18:9–23)», *CBQ* 49 (1987): 415–30; Anthony O'Leary, «The Role of Possessions in the Journey Narrative of Luke 9:51–19:27», в: *Milltown Studies* 28 (1991): 41–60; Manfred Korn, «Die bleibende Bedeutung der im "Reisebericht" erzählten Geschichte und Verkündigung Jesu», in idem, *Die Geschichte Jesu in veränderter Zeit*, *WUNT* 2/51 (Tübingen: Mohr Siebeck, 1993), 86–128; Frank J. Matera, «Jesus' Journey to Jerusalem (Luke 9.51–19.46): A Conflict with Israel», *JSNT* 51 (1993): 57–77; J. Székely, «Structure and Purpose of the Lucan Travel Narrative: A Notorious Crux Interpretum», *Folia Theologica* 8 (1997): 61–105.

- ⁴ Louis Girard, *L'Évangile des voyages de Jésus; Ou la section 9,51–18,14 de saint Luc* (Paris: J. Gabalda, 1951); Max Zerwick, *Leben aus Gottes Wort: Erwägungen zum lukanischen Reisebericht* (Luzern: Schweizer Katholische Bibelbewegung, 1956); William C. Robinson, *Der Weg des Herrn: Studien zur Geschichte und Eschatologie im Lukas-Evangelium. Ein Gespräch mit Hans Conzelmann*, *TF* 36 (Hamburg: H. Reich, 1964); Michi Miyoshi, *Der Anfang des Reiseberichts, Lk 9,51–10,24: Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung*, *AnBib* 60 (Rome: Pontifical

НАЗВАНИЕ «РАССКАЗ ПРО ПУТЬ»

Термин РП связан с тем, что в данном разделе снова и снова появляется мотив пути (Reisenotizen)⁵. Обычно он вводится повествователем, но есть и в материале речений Иисуса⁶. Беседы между Иисусом и неким безымянным персонажем протекают, «когда они были в пути» (9:57)⁷. Эта фраза может фигурировать и как средство перехода от одной части к другой. Визит Иисуса к Марфе и Марии вводится фразой: «В продолжение пути их...» (10:38). Благодаря высокой частотности употребления и оттенкам смысла, эти два слова — «путь» (hodos) и «идти/приходить» (poreuesthai) — обретают узкоспециальный и даже символический смысл, который предлагает читателю подумать не только о пути — обычном физическом пути — Иисуса в Иерусалим, но и о его пути ко

Biblical Institute, 1974); Helmuth L. Egelkraut, *Jesus' Mission to Jerusalem: A Redaction Critical Study of the Travel Narrative in the Gospel of Luke, Lk 9:51–19:48*, Europäische Hochschulschriften 23/80 (Frankfurt am Main: Peter Lang, 1976); James L. Resseguie, «Instruction and Discussion in the Central Section of Luke: A Redaction Critical Study of Luke 9:51–19:44» (PhD diss., Fuller Theological Seminary, 1978); A. J. Tankersley, «Preaching the Christian Deuteronomy (Lc 9,51–18,14)» (PhD diss. The Claremont Graduate School, 1988); David P. Moessner, *Lord of the Banquet: The Literary and Theological Significance of the Lukan Travel Narrative* (Harrisburg, PA: Trinity Press International, 1998; orig. pub. 1989); A. D. Baum, *Lukas als Historiker der letzten Jesusreise* (Wuppertal: Brockhaus, 1993); E. Mayer, *Die Reiseerzählung des Lukas. Lk 9,51–19,10. Entscheidung in der Wüste* (Frankfurt am Main: Peter Lang, 1996); Reinhard von Bendemann, *Zwischen ΔΟΞΑ und ΣΤΑΥΡΟΣ: Eine exegetische Untersuchung der Texte des sogenannten Reiseberichts im Lukasevangelium*, BZNW 101 (Berlin: de Gruyter, 2001); Filip Noël, *The Travel Narrative in the Gospel of Luke: Interpretation of Lk 9,51–19,28*, *Collectanea Biblica et Religiosa Antiqua* 5 (Brussel: Wetenschappelijk Comité voor Godsdienstgeschiedenis van de Koninklijke Vlaamse Academie voor Wetenschappen en Kunsten van België, 2004).

кресту и даже о жизни Иисуса как части Божьего замысла о спасении. Дэвид Гилл считает, что *foreuesthai* — понятие многогранное, которое легко обретает аллегорические смыслы. Совместный путь с Иисусом — это не только странствие по пыльным дорогам Палестины, но и метафора ученичества⁸.

И все же, хотя мотив пути характерен для данного раздела Лк., некоторые исследователи иначе смотрят на роль 9:51–19:27 в композиции Евангелия. По их мнению, термин РП не вполне уместен. Взять хотя бы недавнюю монографию «Между ΔΟΞΑ и ΣΤΑΥΡΟΣ» (*Zwischen ΔΟΞΑ und ΣΤΑΥΡΟΣ*) Рейнхарда фон Бендерманна с ее тщательным экзегетическим анализом Лк. 8–21: фон Бендерманн говорит о «так называемом рассказе про путь» (*die sogenannte Reisebericht*)⁹. Михаэль Вольтер согласен, что в 9:51 начинается новая часть повествования. Однако он не находит стиха, четко маркирующего приход Иисуса в Иерусалим, и считает 18:34 концом раздела. Впрочем, хотя Вольтер полагает невозможным объяснить все материалы раздела с помощью единой организующей структуры, он допускает термин РП, пусть и с оговорками. Заметим, что Вольтер не видит в РП единого

- ⁵ This section of Luke was first designated *Reisebericht* by F. D. E. Schleiermacher, *Über die Schriften des Lukas: Ein kritischer Versuch I* (Berlin: G. Reimer, 1817), 161.
- ⁶ Помимо неоднократных упоминаний о Иерусалиме как месте, куда идет Иисус, мотив путешествия особенно заметен в: 9:56–57; 10:1, 38; 13:22, 33; 14:25; 18:35–36; 19:1. Этот мотив продолжается и по завершении РП (19:28–29, 36–37, 41, 45).
- ⁷ Comparison with Matthew shows that the phrase is an editorial addition by Luke. See Conzelmann, *Theology of St. Luke*, 66.
- ⁸ Gill, «Lukan Travel Narrative», 201.
- ⁹ См. выше прим. 4.

богословского ракурса и не думает, что разнообразие материалов можно объединить под одной христологической рубрикой (например, «пророк, подобный Моисею»). Вместо этого Вольтер придерживается «нарративно-прагматического» подхода, который отдает должное топографической неясности и «бесприютности» учений Иисуса. В РП «Лука находит правдоподобное повествовательное место разнообразным преданиям об Иисусе, которые не были привязаны к определенному месту, но попали к нему не из Евангелия от Марка»¹⁰.

СОПОСТАВЛЕНИЕ ЕВАНГЕЛИЯ ОТ ЛУКИ И ЕВАНГЕЛИЯ ОТ МАРКА

Ученых давно интересовали отличия сюжетной линии Евангелия от Луки от сюжетной линии Евангелия от Марка, в котором часто видят один из литературных источников Лк. Некоторые разделы Лк. почерпнуты из Мк., особенно в последней трети повествования¹¹. Помимо этого, Лука использовал источник речений Q, а также ряд особых материалов (обычно обозначаемых литерой L). Одно из самых ярких отличий Лк. от Мк. состоит в отсутствии нескольких последовательных рассказов, содержащихся в Мк. 6:45–8:26 (так называемый «большой пропуск»). Бросается в глаза

¹⁰ Wolter, *Lukasevangelium*, 368. См. английский перевод Wayne Coppins и Christoph Heilig: *The Gospel According to Luke*, 2 vols., BMSEC (Waco/Tübingen: Baylor University Press/Mohr Siebeck, 2016–2017), 2:44.

¹¹ Диаграмму, показывающую взаимоотношения между Мк. и Лк., см. в: Holladay, *Introduction* (п. 1), 241 (табл. 8.1).

и рассказ о рождении и младенчестве Иисуса (Лк. 1–2), а также расширенный рассказ о воскресении Иисуса (Лк. 24); и то, и другое смягчает внезапность начала и концовки Мк. Не менее интересны два раздела Лк., которые представляют собой существенные расширения марковского материала: так называемые «малая вставка» (6:20–8:3) и «большая вставка» (9:51–18:14). В обоих случаях евангелист опирался большей частью на Q и L, хотя в последнем случае есть и несколько эпизодов из Мк. «Большая вставка» состоит в основном из материала речений, которые помещены в вольно определенную повествовательную канву¹². Эти изменения, внесенные в марковский рассказ, создают еще один большой географический раздел: за служением Иисуса в Галилее следует развернутое «путешествие» в Иерусалим, которое увенчивается входом в Иерусалим и событиями Страстной недели. В результате получается рассказ из трех частей приблизительно одинаковой длины.

ИСТОРИЯ И БОГОСЛОВИЕ: НЕКОТОРЫЕ ВОПРОСЫ

Хотя РП — лишь один из разделов Лк., он хорошо иллюстрирует проблемы соотношения между историей и богословием в Третьем Евангелии. Прежде всего, РП включает многочисленные эпизоды и учения, которые либо типичны для Луки, либо не имеют параллелей в других Евангелиях. Например, только Лука рассказывает о том, что Иисус послал на пропо-

¹² Согласно Moessner, *Lord of the Banquet*, 1, 46, только две из 73 перикоп в 9:51–19:44 не содержат логики Иисуса (ср. 9:51, 52–56).

ведь 70 учеников (10:1–12, 17–20). Отсюда возникают вопросы об исторической достоверности данного сообщения. Кроме того, можно по-разному объяснить то, как данная сцена вписывается в общий богословский замысел Луки¹³.

Еще одна загадка — повышенное внимание к самарянам (Лк. 9:52–56; 10:25–37; 17:11–19). Ведь у Марка они вообще не упомянуты, а у Матфея и Иоанна изображаются по-разному. Согласно Матфею, Иисус запретил Двенадцати входить в какой-либо самаритянский город (Мф. 10:5), тем самым исключив миссию к самарянам. Согласно Луке, Иисус послал впереди себя вестников в самарянскую деревню, чтобы они подготовили почву для его визита. «Ученики его Иаков и Иоанн» также находятся в этой деревне (9:54), а значит, играют важную роль в самарянской миссии. Аналогичным образом, в Евангелии от Иоанна Иисус проповедует самарянам (Ин. 4). Притча о добром самарянине (10:25–37), противоречащая склонности многих авторов периода Второго Храма изображать самарян в негативном ключе, — лишь одна из многочисленных притч в особом материале Луки. Поэтому образ самарян в Лк. — один из важных способов установить, была ли ограничена миссия исторического Иисуса Израилем или он также был открыт не израильтянам (в число которых, согласно ряду древних традиций, включались самаряне).

Сходные противоречия возникают в географической и хронологической канве РП. Непосредственно перед РП Лука описывает деятельность Иисуса в Галилее: место,

¹³ Gill, «Observations», 204: «По-видимому, в своей нынешней форме этот эпизод представляет собой инвенцию самого Луки».

в котором он «восхотел идти в Иерусалим» (9:51)¹⁴. Географическая канва РП примечательна в двух отношениях:

- Иерусалим часто упоминается как судьбоносное место, куда Иисус должен держать путь (9:51, 53; 13:22, 33; 17:11; 18:31; 19:11; также 19:28–29);
- лишь изредка речения и эпизоды соотнесены с конкретными местами (9:52; 17:11; 18:35; 19:1)¹⁵. Во многих случаях материал РП не привязан к какой-либо географической точке. Даны лишь общие и неопределенные указания: «одно селение» (10:38), «одно место» (11:1), чей-то дом (11:37), «одна из синагог» (13:10)¹⁶.

Не менее туманны хронологические указания, которые обозначают ход времени. При всей торжественности вступления («когда приближались дни взятия Его», 9:51), оно не сообщает ни времени года, когда Иисус решил идти на юг, ни сколько лет прошло с начала проповеди в Галилее. Далее в РП временные указания встречаются довольно часто, но не отличаются точностью: например, «после сего» (10:1), «в тот час» (10:21; ср. 13:1, 31), «между тем» (12:1), «случилось ему» (14:1)¹⁷. Лишь путем логических выкладок — вроде того,

- ¹⁴ На галилейскую локализацию событий яснее всего указывает то, что умножение хлебов для пяти тысяч человек происходит в Вифсаиде, городе на северо-восточном побережье Галилейского моря (9:10). В отличие от Мк., Лк. не сообщает о месте исповедания Петра (9:18–20). Гора Преображения не названа по имени (9:28, 37), но большинство комментаторов помещают ее в Галилее.
- ¹⁵ Несколько раз Иисус упоминает те или иные места: Содом (10:12; 17:29), Хоразин, Вифсаиду, Тир, Сидон, Капернаум (10:13–15), Иерусалим и Иерихон (10:30), Галилею и Силоам (13:1–5). Однако не сказано, где Иисус это говорит.
- ¹⁶ Аналогичным образом: «всякий город и место» (10:1), «вне (дома)» (11:53), «по городам и селениям» (13:22), «дом одного из начальников фарисейских» (14:1), «одно селение» (17:12).

сколько времени нужно на путь от Галилеи до какого-либо самарянского города или до Иерусалима — можно прикинуть, сколь длительный период времени охватывает РП.

Из-за всей этой обтекаемости и неточности трудно читать РП так, словно события в нем разворачиваются в линейной хронологической последовательности или маршрут можно ясно проследить по карте. Хотя до некоторой степени это присутствует: скажем, под конец РП описаны два эпизода, связанные с Иерихоном (18:35–43 и 19:1–10). Эта географическая локализация имеет смысл перед входом Иисуса в Иерусалим.

Большинство исследователей ставит в тупик (кажущаяся?) аномалия в 17:11: «Идя в Иерусалим, Он проходил между Самарией и Галилеей». Загадка кроется в слове «между» (*dia meson*)¹⁸. Как известно, Самария лежала непосредственно к югу от Галилеи. Означает ли 17:11, что Иисус каким-либо образом шел в восточном/западном направлении между этими регионами? Если да, получается, что он практически не уходил из Галилеи? Или Лука попросту ошибся? Уж не думает ли он, что Галилея и Иудея — это соседние территории с общей границей, идущей примерно с востока на запад, а Самария лежит к востоку от них обоих, причем граница между ней и Галилеей/Иудеей идет с севера

¹⁷ Относительно других временных маркеров см. 9:57; 10:23, 25, 38; 11:1, 27, 29, 37, 53; 13:6, 10, 20; 14:7, 25; 15:1, 11; 16:1; 17:11, 22; 18:1, 28, 31, 35; 19:11, 28. Conzelmann, *Theology of St. Luke*, 62, констатирует невозможность выяснить, сколь много времени заняло путешествие в РП. Однако по его мнению, предполагается значительный период времени. Лк. 13:22 звучит так, словно путешествие не было коротким.

¹⁸ См. Conzelmann, *Theology of St. Luke*, 68–69.

на юг? Пожалуй, не без основания некоторые ученые подозревают, что познания Луки в области географии Палестины были в лучшем случае минимальны, а в худшем крайне неточны (и возможно, ограничены регионом между Иерусалимом и Кесарией Приморской)¹⁹.

Помимо этой экзегетической проблемы, интересно, что говорит 17:11 об общем развитии сюжета. Первый эпизод РП локализован в самарянском селении (9:52). Однако примерно через шесть глав проповеди «по дороге» (казалось бы, после того как Иисус вошел в Самарию и пошел на юг) 17:11 вроде бы предполагает, что путь Иисуса в Иерусалим лишь начинается, а не находится в самом разгаре! Непонятно, нестыковка это или нет. Согласно одному из объяснений, РП отражает и включает две разные традиции и соответственно, две разные попытки объяснить, как Иисус попал из Галилеи в Иерусалим²⁰.

Еще один отрывок, где содержание РП как будто противоречит общей географической канве — это пророческое обличение Иисусом Хоразина, Вифсаиды и Капернаума (10:13–15). Где находился Хоразин, неизвестно, но Вифсаиду и Капернаум можно с уверенностью локализовать возле Галилейского моря. Обличения сформулированы так, слов-

¹⁹ См. McCown, «Geography of Luke's Central Section», 56; Conzelmann, *Theology of St. Luke*, 66.

²⁰ Ogg, «Central Section». Экзегеты давно пытались использовать РП, чтобы реконструировать передвижения Иисуса между Галилеей и Иудеей. Cadoux, «Visits of Jesus», связывает некоторые разделы РП с многочисленными визитами Иисуса в Иерусалим, упомянутыми в Четвертом Евангелии. Girard, *L'Évangile*, 51–63, полагает, что в РП отражены три путешествия. См. Resseguie, «Interpretation of Luke's Central Section», 7–10.

но Иисус обращается непосредственно к этим городам. Но откуда такая форма прямого обращения, если Иисус находится за много километров от этих городов? Естественнее предположить, что эти слова сказаны в Галилее²¹.

«РАССКАЗ ПРО ПУТЬ» КАК КОНСТРУКТ ЛУКИ: ЛИТЕРАТУРНЫЙ ПРИЕМ

Вместо того чтобы рассматривать РП как рассказ о хронологически последовательных событиях и географически ясном маршруте, лучше видеть в нем литературный конструкт. Для Луки «путешествие в Иерусалим» — это прием, с помощью которого он раскрывает образ Иисуса и развивает свою богословскую концепцию. Как выразился Луази, в РП Иисус *voyage en dehors de la réalité* — отправляется в «путь за пределы реальности»²².

СОДЕРЖАНИЕ, ИСТОЧНИКИ И КОМПОЗИЦИЯ

РП состоит главным образом из поучений Иисуса. Эти речения иногда сгруппированы по темам, но есть также рассказы и притчи, большей частью не имеющие параллелей

²¹ По-видимому, некоторые другие отрывки также предполагают или отражают галилейскую обстановку: Лк. 11:14–23 (экзорцизм и речения о Вельзевуле); 11:29–32 (знамение Ионы); 13:1–5 (галиляне, Пилат, Силоамская башня); 13:10–17 (исцеление скрюченной женщины в синагоге); 13:31–33 (упоминание Ирода Антипы, тетрарха Галилеи и Перее между 4 г. до н. э. и 39 г. н. э.; ср. Лк. 23:6–7). См. Noël, 3 п. 13.

²² McCown, «Geography of Luke's Central Section», 64 п. 30.

в других Евангелиях²³. Одна из самых ярких особенностей материала речений в РП — это заимствование значительной его части из Q. Следует отметить и локализацию материала Q в Евангелиях от Матфея и Луки. Хотя он встречается на всем протяжении РП, распределение весьма показательно. Если Матфей включает многие речения Q в пять речей Иисуса²⁴, то Лука чаще отводит им место в РП. В обоих случаях Иисус изображается как Учитель, но акценты расставлены по-разному. У Матфея эти поучения составляют часть хорошо структурированных речей, четко выстроенных по тематическому принципу. У Луки они помещены в контекст длинного «путешествия» по городам и весям: путешествия прощального, в окружении учеников и больших толп, наполненного тревожными пророчествами о судьбе Иисуса, которой должно свершиться согласно предвечному замыслу Божьему. У Матфея эти речения произносит Учитель, величием превосходящий Моисея, а у Луки — помазанный свыше пророк, которому уготована в Иерусалиме та же участь, что и предыдущим пророкам Божьим: его отвергнут и убьют.

²³ См. Приложение, где показан материал РП и его взаимосвязи с Мк. и Мф.

²⁴ Исследователи понимают под термином «пять речей» следующие тексты Евангелия от Матфея: Нагорную проповедь (Мф. 5–7); наставление двенадцати ученикам (Мф. 10); притчи о сеятеле, о пшенице и плевелах, о зерне горчичном и о жемчужине, сказанные у моря (Мф. 13); т. н. проповедь о Церкви, содержащую притчи о заблудшей овце и немилосердном должнике (Мф. 18) и т. н. проповедь о последних временах (Мф. 23–25). Все эти пассажи завершаются формулой «когда Иисус окончил речи (притчи) сии». Возможно, эти пять речей, в полноте раскрывающие благую волю Божию, выделены Матфеем по аналогии с пятью книгами Торы (см. напр. Покорны-Геккель: 436–439). [Прим. ред.]

Наряду с этими логиями, в отрывке есть и притчи. Десять притч, не имеющих параллелей в других Евангелиях, тщательно распределены по РП. Каждая из них памятна по своему, а некоторые из них — в частности, притчи о добром самарянине (10:25–37), блудном сыне (15:11–32), богаче и Лазаре (16:19–31) — принадлежат к числу самых знаменитых притч Иисуса. Ряд других речений и эпизодов в РП также входит в особый материал Луки (L), не имея параллелей в других Евангелиях. Среди наиболее значимых можно отметить рассказ о пребывании Иисуса в гостях у Марфы и Марии (10:38–42), учение о покаянии и возмездии (13:1–9), учение о необходимости трезво оценивать возможности (14:28–35), учение о Царстве Божьем (17:20–21), а также рассказ о Закхее (19:1–10).

Сообщается о четырех чудесах исцеления: скрюченной женщины (13:10–17), больного водянкой (14:1–6), десяти прокаженных (17:12–19) и слепого нищего у Иерихона (18:35–43). Первые три не имеют параллелей в других Евангелиях, а последнее принадлежит к тройной традиции (Мк. 10:46–52 || Мф. 20:29–34). В нескольких других случаях материал РП также составляет часть тройной традиции: например, вопрос законника (Лк. 10:25–28 || Мк. 12:28–31; Мф. 22:34–40); спор о Вельзевуле (Лк. 11:14–23 || Мк. 3:22–27; Мф. 12:22–30); притча о горчичном зерне (Лк. 13:18–19 || Мк. 4:30–32; Мф. 13:31–32); сцена с богатым (молодым) начальником (Лк. 18:18–30 || Мк. 10:17–31; Мф. 19:16–30).

Еще одна важная особенность РП — предсказания Иисуса о своей судьбе. У Марка (и Матфея) Иисусу приписываются три сильно стилизованных пророчества о Страстях. У Марка три пророчества о Страстях расположены близко

друг к другу (Мк. 8:31; 9:31; 10:32–34); первое произнесено в Галилее, а последнее — в Иудее. Лука также помещает два пророчества о Страстях близко друг к другу и в контексте служения в Галилее (9:21–22, 43b–45), а последнее пророчество — незадолго до входа Иисуса в Иерусалим (18:31–33). Есть у Луки и дополнительное пророчество в 17:25. Возможно, оно обусловлено самой канвой повествования («слишком много воды и времени утекло» со времен второго пророчества о Страстях в 9:43b–45).

Одна из проблем в экзегезе РП состоит в том, сколь трудно подобрать название, отдающее должное богатству его содержания и несколько вольной композиции. Ученые, которые не усматривают в РП ни единой общей темы, ни ясных особенностей композиции, чаще характеризуют его как литературный сборник, гномологию²⁵ или «фрагменты и *collectanea*»²⁶. Экзегеты, которые используют понятие «Рассказ про путь» (*Reisebericht*), считают одной из наиболее ярких литературных особенностей повторяющийся мотив путешествия, даже если и вынуждены признать: «путешествие» — то это литературный прием, а не буквальное описание последнего пути Иисуса в Иерусалим. В более ранних исследованиях иногда встречался термин «раздел о Перее» (или «служение в Перее»): не из-за упоминания Переи, географической области в Заиорданье возле Иудеи, а потому, что Марк сообщает, что Иисус отправился «в пределы Иудейские за Иорданской стороной» (10:1; аналогично Мф. 19:1)²⁷. Если учесть географию Палестины,

²⁵ Eichhorn, Einleitung, 423: Gnomologie.

²⁶ Hug, Introduction, 2:180; McCown, «Geography of Luke's Central Section» 31.

в последнем случае может иметься в виду только Перее. Путем логических умозаключений делали вывод, что эта необычная подборка учений Иисуса восходит к его проповеди в Заиорданье. В наши дни характеристика РП как «служения в Перее» вышла из моды. С точки зрения синоптической проблемы и ученых, которые считают Мк. (и Q) одним из источников Лк., РП — во всяком случае, большая его часть — «большая интерполяция», включенная в марковскую канву. Б. Х. Стритер предпочитает нейтральное обозначение «центральный раздел»²⁸.

Налицо признаки редакторского вмешательства со стороны евангелиста. Некоторые ученые считают РП частью более широкой литературной канвы Лк.: как проповедь Иисуса в Галилее началась с отвержения (сцена в Назарете, Лк. 4:16–30), так и РП начинается с отвержения самарянами (Лк. 9:51–56), вслед за чем идет длинный период учения. Оба эти раздела в свою очередь предвосхищают финальный раздел (19:28–24:53), в котором Иисус после «торжественного входа» в Иерусалим (19:29–40) сталкивается с сопротивлением властей (Лк. 20:1–47) и окончательным отвержением и распятием (Лк. 22:47–23:49).

Кое-где легко выявляются тематические подразделы. Речения в 11:1–13 посвящены молитве. За молитвой Господней в версии Луки (11:1–4) следуют рассказ о друге в полночь (11:5–8) и подборка логий, где Иисус советует ученикам быть усердными в молитве (11:9–13). Обличение фарисеев и законников (11:37–54) начинается сценой, в которой

²⁷ См. Noël, *Travel Narrative*, 161, особенно прим. 575 относительно библиографии по «разделу о Перее».

²⁸ В. Н. Streeter, *The Four Gospels: A Study of Origins*, rev. ed. (London: MacMillan, 1930; repr. 1961), 203.

Иисус перед трапезой с фарисеем пренебрегает правилами ритуальной чистоты (11:37–41); за этим следует серия сильно стилизованных восклицаний «горе вам» против фарисеев (11:42–44) и законников (11:45–52), под занавес которой сообщается о кознях книжников и фарисеев (11:53–54). Во многих отношениях эти структурированные «горе вам» в Лк. 11 напоминают семикратное «горе вам» в Мф. 23. Но в РП они выполняют особую литературную функцию.

Поработал редактор и над материалами в Лк. 15. Начинается глава с «рассказа о конфликте»: фарисеи и книжники ругают Иисуса за общение с грешниками (15:1–2), а Иисус, по словам евангелиста, «сказал им следующую притчу» (15:3). Однако оказывается, что притча не одна; их целых три. Возможно, на более ранней стадии традиции притча была одна или в источнике L за ст. 3 сразу шла притча о блудном сыне (15:11–32). Но составляя повествование, Лука начинает с притчей о потерянной овце, заимствованной из Q (Мф 18:12–14); затем берет из источника L притчу о потерянной драхме (Лк. 15:8–10). Редакторская рука Луки очевидна в ключевой фразе первых двух притч: «...радость об одном грешнике кающемся» (15:7, 10). И наконец, мы видим кульминационный рассказ о блудном сыне и его брате (15:11–32), намного более длинный и изложенный с яркими и незабываемыми деталями. Общая композиция притч у Луки создает яркий эффект: сперва пропорция 1:100, потом 1:10 и, наконец, 1:2. Мы также видим характерный для Луки литературный прием: в первых двух притчах присутствует пара — мужской и женский персонажи. А последняя притча отличается литературным изяществом: один отец и два сына (как бы «Каин и Авель»); один сын знаменует полное отчуждение от Отчей любви, которое уступает ме-

сто не менее полному покаянию; другой сын знаменует жестокосердие и полный отказ (и неспособность) простить. Однако прощение основано на любви, которую щедро дарит Отец. Во всех трех рассказах сходятся основные темы Луки: радость и покаяние, отчуждение и отказ от разрыва, беззаветная родительская любовь и прощение, а также трагедия упрямого, негибаемого желания настоять на своем.

Франсуа Бовон также полагает, что Лука специально поместил притчу о блудном сыне в середину повествования. Если текст был написан на папирусе длиной приблизительно 30 футов, который сворачивался с обоих концов, то при разворачивании свитка читатель сразу видел притчу о блудном сыне. А если и Деяния были составлены столь же тщательно, то при разворачивании свитка взгляд падал на рассказ об иерусалимском соборе в Деян. 15 — не менее яркий и поворотный момент в жизни ранней церкви²⁹. Без сомнения, это штрих мастера: выстроить каждое повествование так, чтобы в середине каждого «тома» был рассказ, в котором разрыв уступал место единству.

БОГОСЛОВСКАЯ ФУНКЦИЯ «РАССКАЗА ПРО ПУТЬ»

Окинув взором некоторые важные особенности РП и ряд экзегетических проблем, с ними связанных, можно попытаться понять, какую функцию имеет данный раздел в Лк. Как РП работает на общую богословскую концепцию Луки?

²⁹ François Bovon, *Luke 1: A Commentary on the Gospel of Luke 1:1–9:50*, ed. Helmut Koester; trans. Christine M. Thomas (Minneapolis: Fortress, 2002), 2.

Мы уже отметили, что в РП нет хронологической и географической специфики, а выявить структурирующие темы непросто. С чем это связано? На наш взгляд, дело не в том, что Лука был небрежен или не умел писать четко и систематически. Скорее, перед нами сознательная стратегия. Ведь в других частях Лк. (и Деян.) мы видим автора, который способен держать под контролем широкий спектр материалов, перерабатывать самые разные источники и предания, складывая из них продуманное (и даже искусное) повествование.

Столь много важных мотивов и тем вплетены в РП, что возможны самые разные подходы³⁰. Изю всех героев Иисус явно выделяется и доминирует на сцене. Из-за этой сосредоточенности на Иисусе некоторые ученые выдвинули естественное предположение, что основной богословский акцент — христологический. Концельмана больше всего интересует в РП «образ Иисуса»³¹. «Расхождение между формой и содержанием, — пишет Концельман, — позволяет нам

³⁰ Kümmel, Introduction, 141–42, кратко перечисляет попытки объяснить «главный замысел, лежащий в основе [РП]». Moessner, *Lord of the Banquet*, 24–25, выделяет четыре основных экзегетических подхода к РП: (1) богословско-христологический; (2) церковно-функциональный; (3) литературно-эстетический; (4) традициологический. Он также резюмирует взгляды отдельных ученых, представляющих каждый подход (26–30). Noël, *Travel Narrative*, 15–182, дает такую классификацию научных подходов к РП: (1) редакционно-критические и нарративные интерпретации; (2) структурные интерпретации; (3) ветхозаветно-экзегетические модели; (4) исторические и биографические интерпретации. См. другие обзоры научной литературы в: Resseguie, «Interpretation»; Egelkraut, *Jesus' Mission to Jerusalem*, 30–59; Blomberg, «Midrash, Chiasmus»; Baum, *Lukas als Historiker*, 1–37; Mayer, *Reiseerzählung*, 17–38; Székely, «Structure and Purpose», 63–96; von Bendemann, *Zwischen ΔΟΞΑ und ΣΤΑΥΡΟΣ*, 6–48.

³¹ Conzelmann, *Theology of St. Luke*, 62 n. 6.

выявить... христологию Луки»³². Концельман усматривает в РП не начало Страстей, а одну из стадий развития мессианского самосознания Иисуса: Иисус все больше понимает, что ему надлежит пострадать³³.

Некоторые ученые, анализируя РП, подчеркивают и другие христологические темы. Скажем, есть версия, что упоминание об ἀνάληψις Иисуса в 9:51 предвосхищает Вознесение (Лк. 24; Деян. 1); тем самым РП оказывается первой стадией процесса прославления, который увенчивается Вознесением³⁴.

РП не только акцентирует переход Иисуса из Галилеи в Иерусалим как время целенаправленной подготовки к событиям Страстей. По мнению Шнайдера, Лука не случайно описывает деятельность Иисуса в таких разных местах, как Самария, многие другие города и деревни: имея в виду проповедь к народам, он хочет показать, что миссия церкви продолжается дело Иисуса³⁵. Более того, различные логики, притчи и учения по темам от молитвы до покаяния и прощения отражают желание Луки дать церкви четкие наставления и указания, которыми она могла бы руководствоваться в ходе миссии и служения. Топографическая неясность различных учений также работает на богословский замысел Луки. Они не привязаны к конкретному времени и месту, а значит, как бы выходят за пределы времени и места. Они «безграничны» в своей полезности и применимости.

³² Conzelmann, *Theology of St. Luke*, 62.

³³ Conzelmann, *Theology of St. Luke*, 62 n. 3; аналогичным образом Marshall, «*The Way of Jesus*», 152.

³⁴ Davies, «*Purpose of the Central Section*», 168–69.

³⁵ Schneider, «*Zur Analyse des lukanischen Reiseberichtes*».

Подобно Концельману, Уильям Робинсон усматривает в РП литературный конструкт Луки, а не хронику путешествия Иисуса из Галилеи в Иерусалим. И Робинсон также считает, что в основе лежат богословские мотивы. Однако в отличие от Концельмана он видит в мотивах путешествия намек на подлинное движение, линейный прогресс от Галилеи к Иерусалиму. Будучи неотъемлемой частью концепции *Heilsgeschichte* в Лк., «путешествие есть одна из стадий на Пути Господа и... как таковое выполняет важную роль в представлении Луки о подлинном христианском свидетельстве, на котором во времена Луки были построены жизнь и труды церкви»³⁶. РП снова и снова показывает: «те, которые вышли с Ним из Галилеи в Иерусалим» (Деян. 13:31), были очевидцами, наряду с более ранними свидетелями галилейской проповеди (Лк. 4–9), Страстей и Воскресения (Лк. 22–24), составляют единую и неразрывную линию подлинного свидетельства, основу проповеди и учения церкви.

Дэвид Гилл, также подчеркивая, что «рассказ Луки о путешествии — больше богословско-христологическая, чем географическая, категория»³⁷, выявляет несколько переплетающихся тем:

- необходимость путешествия и готовность Иисуса на него и на страдания;
- непонимание слушателями того, что Иисусу должно страдать и умереть;

³⁶ Robinson, «Theological Context», 27.

³⁷ Gill, «Observations», 199.

³⁸ Ibid., 214.

- ученичество — его напряженность («тяжелый труд христианской жизни», 212), связь со страданиями Иисуса и миссия как его необходимое следствие.

Путешествие Иисуса — также важная метафора: «Путь Иисуса — это воистину образ христианской жизни. Будучи путем к страданию... он обосновывает серьезные требования к человеку, желающему быть настоящим учеником Иисуса»³⁸.

ОДНО ИЗ БОГОСЛОВСКИХ ПОНИМАНИЙ РП: ДЭВИД МЁССНЕР, «ВЛАДЫКА ПИРА»

Даже из беглого обзора работ по РП видно: большинство ученых усматривают в РП литературную и богословскую загадку, экзегетическую головоломку. И хотя было много попыток описать богословие данного раздела, каждая из них серьезно оспаривается. Тем не менее, интересно рассмотреть одну из гипотез, которая сильно повлияла на исследователей третьего Евангелия.

Это книга Дэвида Мёсснера «Владыка пира» (*Lord of the Banquet*), основанная на его базельской диссертации 1983 г. Она была опубликована в 1989 г. и переиздана в 1998 г. Со времени первоначального исследования прошло больше 30 лет, и перед нами своего рода классика, которую здесь уместно рассмотреть как образец богословской интерпретации. Показателен уже подзаголовок работы: «Литературная и богословская значимость рассказа Луки про путь» (*The Literary and Theological Significance of the Lukan Travel Narrative*).

Подобно своим предшественникам, Мёсснер считает, что в РП ярко выражен «диссонанс между формой и содержанием». Сделав обзор ряда основных подходов к РП

и изучив, сосредоточены ли они на внутренних или внешних аспектах текста, Мёсснер обращается к своему базовому тезису: Лк. 9:1–19:44 «изображает Иисуса как пророка, подобного Моисею (Втор. 18:15–19), в новом исходе, который разворачивается с исключительным и уникальным напряжением» (46). Мёсснер сразу принимает важное экзегетическое решение, увязывая РП с предыдущими событиями: «Лк. 9:1–50 дает своего рода введение в путешествие, которое далее описано в 9:51–19:44» (46). Особенно важными представляются Мёсснеру следующие мотивы и темы, введенные в главе 9.

(1) Слава Иисуса (τὴν δόξαν αὐτοῦ, 9:32б), виденная Петром, Иаковом и Иоанном при Преображении. Ее описание напоминает описание Моисея во Втор. 5:24.

(2) Небесное указание «слушать Его» (αὐτοῦ ἀκούετε, 9:35). Оно перекликается с похожим выражением в Втор. 18:15–18, особенно 15б.

(3) Незнание, сопротивление, страх учеников и толпы (9:38–40). Они напоминают поведение древнего Израиля (Втор. 32:5, 20).

(4) Слова Моисея и Илии об «Исходе» (ἔξοδος) Иисуса, «который Ему надлежало совершить в Иерусалиме» (9:31).

(5) Слова о том, то «кто из вас меньше всех, тот будет велик» (9:46–48).

По мнению Мёсснера, читатели, чуткие к этим литературным ключам, легко заметят аллюзии на Моисея, Второзаконие и исход Израиля из Египта в Землю Обетованную.

Обращаясь к РП, Мёсснер делает два ключевых шага в интерпретации. Иначе говоря, он анализирует РП на двух уровнях. Во-первых, Мёсснер считает, что Лука предполагает (и использует) своего рода метарассказ (мой термин),

который хорошо задокументирован в литературе времен Второго Храма (особенно у Иосифа Флавия и в кумранских текстах). Для этого Мёсснер опирается на четырехчастное описание второзаконнической концепции истории, которую дал О. Х. Штек³⁹. Четыре «постулата» Штека таковы:

- Израиль снова и снова выказывает сопротивление, мятежность и непослушание;
- Бог снова и снова посылает вестников и пророков, которые назидают, увещевают и предупреждают Израиль о необходимости покаяться, чтобы не подвергнуться осуждению и не погибнуть;
- Израиль снова и снова отвергает пророков и посланцев Божиих, а подчас и убивает их;
- Бог наказывает Израиль за непокорность катастрофами (в частности, 722 и 587 гг. до н. э.).

По мнению Мёсснера, материал в РП лишь кажется разрозненным и хаотичным — на самом деле он глубоко продуман, надо лишь распознать фундаментальную роль метарасказа в нем.

Во-вторых, Мёсснер считает, что рассказ РП об Иисусе выстроен в свете библейской модели: образа Моисея в Книге Второзакония. В этой типологии («Моисей — Исход — Второзаконие») также выделяются четыре элемента:

- Божий пророк в видении получает определенную миссию;
- пророк послан возвещать «Слово Господа»;
- пророк совершает великие дела, которые подтверждают его власть;

³⁹ О. Н. Steck, *Israel und das gewaltsame Geschick der Propheten* (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1967).

- пророк наделен особо тонким мистическим восприятием.

Таким образом, в РП Луки совмещены две модели: «модель рассказа» (Штек) с аллюзией на второзаконническую концепцию истории и «модель пророческого образа» из Книги Второзакония. Составляя РП, евангелист пользуется обеими моделями и опирается на них, сохраняя специфику каждого из этих ракурсов.

Мёсснер проводит богословский анализ, соотнося перикопы с темами и подтемами обеих моделей. В четвертой части книги он анализирует отношения Моисея и народа во Второзаконии, а также отмечает, что в странствиях исхода израильтяне часто «едят и пьют». Кроме того, есть параллель между реакцией народа на Моисея и четырьмя постулатами Штека.

Моисей, подобно всем пророкам, призван и послан учить народ Торе и возвещать ее. Однако встречают его недоброжелательно, часто насмеваются и чуть не побивают камнями. Первое поколение израильтян — поколение исхода — его не принимает. Поэтому ему не разрешено вступить в Землю Обетованную. А вступают в нее лишь послушные израильтяне из *второго* поколения, *дети* участников эпизода с золотым тельцом. Причем вступают только из-за наказания, понесенного Моисеем. Из-за отвержения Моисея, величайшего из пророков, большинство израильтян обречены умереть в пустыне, тогда как послушные израильтяне из более молодого поколения обретают избавление. (Штек полагал, что его четыре постулата хорошо описывают точку зрения Второзакония на участь всех пророков.)

Глядя на Второзаконие глазами Штека, Мёсснер обращается к РП. По его мнению, в РП Иисус идет тем же путем,

каким и Моисей во Второзаконии, что особенно ясно из речей самого Моисея.

- По мере исхода народ все больше ропщет на Моисея. Однако Моисей становится его заступником. Он берет гнев Божий и кару Божию на себя — соответственно, Бог лишает его Земли Обетованной (напр., Втор. 3:23–26). Просьба и отказ троекратны (ср. пророчества о Страстях). Отказываясь от великого дара — земли спасения — Моисей позволяет детям ушедших из Египта войти в Землю Обетованную под водительством Иисуса Навина. Страдание Моисея — средство, благодаря которому народ получает обещанное избавление.
- В Лк. отвержение, смерть и Воскресение Иисуса позволяют «детям», которые каются и следуют за Ним, обрести эсхатологическое спасение. Израиль в целом будет осужден за отвержение Иисуса, пророка, подобного Моисею (и даже превосходящего его величием), который заслуженно поставлен Мессией. Аналогичный сценарий проигрывается снова в Книге Деяний, когда апостолы, Стефан и Павел — посланники Бога — сталкиваются с отвержением (особенно со стороны «иудеев»). И все-таки многие «дети» каются, тем самым получая эсхатологическое спасение свыше. Возникает новый народ (*laos*), состоящий из иудеев и язычников.

Анализируя РП, Мёсснер уделяет особое внимание тому, что происходит в ходе пути Иисуса к Иерусалиму. Толпы растут, а ученики все больше сливаются с толпами. Многие предостережения, высказанные Иисусом в последней трети пути (особенно с Лк. 16), адресованы в основном тем ученикам, которые не «принимают» пророка/Христа Иисуса должным образом. К моменту входа в Иерусалим ученики

уже почти неотличимы от непокорного «рода сего» (напр., 17:1–19; 18:15–17, 31–34, 39; 19:7 и т. д.). В Иерусалиме один ученик предаст Иисуса, другой отречется, а некоторые выхватят мечи, чтобы дать отпор солдатам (ср. 22:35–38). По большому счету, в последние дни Иисуса поведение учеников не отличается от поведения остальных людей. Когда народ (*laos*) кричит и требует распятия Иисуса (23:13–23), это напоминает Книгу Второзакония, где весь народ Израилев требовал наказания и даже смерти Моисея.

В совокупности эти экзегетические разделы «Владыки пира» составляют полновесный комментарий на РП.

В анализе Мёсснера вырисовываются два важных христологических образа: Иисус как «пророк, подобный Моисею»; Иисус как Владыка пира.

Эти образы не смешиваются, но дополняют друг друга. По мнению Мёсснера, первый из них объясняет, почему в РП так много наставлений. Их обилие сближает РП с Второзаконием. Образ пророка также объясняет, почему евангелист снова и снова делает упор на противление Иисусу и на его отвержение фарисеями и книжниками, но и учениками и толпами, которые выказывают разные степени непонимания. Иисуса отвергают, как отвергали Моисея.

По мнению Мёсснера, второй из этих образов позволяет объяснить еще один ряд богословски значимых образов, особенно Сына Человеческого и Царства Божьего, где в обоих случаях Иисус именуется «Господом». Образ «пира» проливает свет и на мотивы гостеприимства, в частности, рассказы о трапезах, домах, домашних встречах и других собраниях. Мёсснер соотносит эти мотивы с особенностями принятия и отвержения Иисуса в РП. Противники Иисуса исключают себя из числа участников пира Господа. Напро-

тив, люди, открытые Его учению, обеспечивают себе участие в грядущем эсхатологическом пире. Эпизоды, описанные далее, в частности, рассказ о тайной вечере, явлениях Воскресшего в контексте трапез, целый ряд сцен в Деяниях, показывают, какие великие дары ожидают участников пира Господнего.

РЕЦЕПЦИЯ И КРИТИКА

Богословский анализ Мёсснера, основанный на тщательно продуманном литературном и повествовательном анализе, представляет собой попытку выявить «сюжет» не только РП, но и Лк.—Деян. в целом. Анализ во многом обязан русской формальной школе и сознательно выходит за пределы критики редакций и критики форм. В науке этот новый подход к богословию Луки был встречен в целом положительно.

Бросается в глаза постоянное и тесное внимание Мёсснера к Ветхому Завету. Конечно, у него были предшественники. Еще К. Ф. Эванс назвал ряд возможных параллелей к РП во Второзаконии и предположил наличие в обоих текстах идентифицируемых структурных сходств⁴⁰. Но у Мёсснера Ветхий Завет становится одним из основных экзегетических ключей к РП. Это весьма примечательно, если учесть, что в РП почти нет прямых ветхозаветных цитат⁴¹.

⁴⁰ См. Evans, «Central Section», 42—50; idem, St. Luke, 34—36; аналогичным образом, John Drury, *Tradition and Design in Luke's Gospel* (London: Darton and Todd, 1976), 68, 140; David L. Tiede, *Prophecy and History in Luke-Acts* (Philadelphia: Fortress, 1980), 55—63.

⁴¹ NA²⁸ и GNT⁵ маркируют лишь один отрывок из РП как прямую цитату из ВЗ: Лк. 18:20, где Иисус напоминает начальствующему о Декалоге.

Однако путем тщательного анализа LXX — главного источника вдохновения для Луки — Мёсснер выявляет септуагинтизмы и аллюзии вроде ἔξωδος и δόξα, которые увязывает с выраженной темой Моисея (и Илии) в сцене Преображения. Более того, сопоставляя важный образ Моисея как пророка во Второзаконии с частым использованием слова «пророк» в Лк. (особенно РП), Мёсснер делает более убедительной свою интерпретацию Иисуса как Пророка, подобного Моисею: христологического образа, который будет играть ключевую роль в Деян. 3 и 7.

Есть у Мёсснера и критики. По их мнению, единство, которое он усматривает в РП, не столько выведено из анализа самого РП, сколько обусловлено заданной теоретической схемой. Джон Кэрролл признает, что книга внесла вклад в научную дискуссию, но критикует Мёсснера за то, что он находит «слишком много когерентности в «Рассказе про путь», то и дело подгоняя данные под экзегетический шаблон, (заданный второзаконническим ракурсом при взгляде на историю Израиля и типологией Моисей/Иисус)»⁴². Отметив тщательность анализа Мёсснера, Люк Джонсон в 1989 г. констатировал: отныне «Владыку пира» необходимо «считать отправной точкой для любой дискуссии [об РП]»⁴³. Но Джонсона больше убеждают общие гипотезы в первой части книги, нежели более конкретные решения во второй. Клифтон Блэк сомневается в правомерности взгляда на второзаконническую историю глазами Штека: эта

⁴² John T. Carroll, Book Review, JBL 110 (1991), 166. Сходные возражения см. в: A. Denaux, «Old Testament Models», 284–85.

⁴³ Luke T. Johnson, Book Review, NovT 34 (1992), 101.

⁴⁴ Clifton Black, Book Review, Perkins Journal 14 (1990), 29–30.

история по-разному понимается специалистами по ВЗ, причем между Книгой Второзакония и Второзаконнической историей есть серьезные различия⁴⁴. И не факт, что образы «пророка, подобного Моисею» и «Владыки пира» работают как всеохватные организующие принципы в той степени, в какой думает Мёсснер.

Такая новаторская и незаурядная книга, как «Владыка пира» не могла не столкнуться с критикой, особенно если учесть, сколько исследований посвящено этому чрезвычайно богатому разделу Евангелия от Луки. Однако налицо широкий консенсус: Мёсснер прав в том, что Пророк, подобный Моисею, — один из ключевых для христологии РП (и вообще Лк.—Деян.) образов. Более того, вторая указанная Мёсснером тема — Иисус как Владыка пира — позволяет понять, почему Иисус у Луки часто высказывает свои учения и полемизирует с оппонентами в обстановке дома и трапезы. Однако, быть может, одна из основных заслуг Мёсснера состоит в его акценте на том, что Иисус продолжает («исполняет») Божий замысел в истории Израиля. Мёсснер не только изображает Луку творческим и вдумчивым интерпретатором ВЗ, критическим читателем истории Израиля: он показывает, что образ Иисуса в РП есть очень важная и даже необходимая стадия в истории Израиля.

СТРУКТУРА «РАССКАЗА ПРО ПУТЬ»**МАТЕРИАЛ Q В РП, ПОМЕЩЕННЫЙ
В ПЯТЬ РЕЧЕЙ МАТФЕЯ**

- Молитва Господня (Лк. 11:1–4; Мф. 6:9–13)
Учения о молитве (Лк. 11:9–13; Мф. 7:7–11)
Учения о свете (Лк. 11:33–36; Мф. 5:15; 6:22–23)
«Горе» фарисеям (Лк. 11:37–21:1; Мф. 23)
Учения о миссии (Лк. 12:2–12; Мф. 10:19–20; 26–33)
Учения о тревоге (Лк. 12:22–34; Мф. 6:25–33)
Необходимость быть на страже (Лк. 12:35–46; Мф. 24:43–51)
Грядущие разделения (Лк. 12:49–56; Мф. 10:34–36; 16:2–3)
Примирение с обвинителем (Лк. 12:57–59; Мф. 5:25–26)
Притча о закваске (Лк. 13:20–21; Мф. 13:33)
Тесные врата (Лк. 13:22–30; Мф 7:13–14, 22–23; 8:11–12;
25:10б–12)
Плач над Иерусалимом (Лк. 13:34–35; Мф. 23:37–39)
Цена ученичества (Лк. 14:25–26; Мф. 10:37–38)
Притча о потерянной овце (Лк. 15:1–7; Мф. 18:12–14)
Незыблемость Закона (Лк. 16:17; Мф. 5:18)
Учение о разводе (Лк. 16:18; Мф. 5:32)
Учение о прощении (Лк. 17:3–4; Мф. 18:15, 21–22)
День Сына Человеческого (Лк. 17:22–37; Мф. 24:26–28;
37–41; 10:39)
Притча о минах (Лк. 19:11–27; Мф. 25:14–30)

Примечание. В Лк. материал Q встречается на всем протяжении РП, а у Мф. он распределен по пяти речам Иисуса/

ДРУГОЙ МАТЕРИАЛ Q

Потенциальные ученики Иисуса (Лк. 9:57–62; Мф. 8:19–22)
Посылание Семидесяти на проповедь (Лк. 10:1–16;
Мф. 9:37–38; 10:7–16)
«Горе» Хоразину, Вифсаиде и Капернауму (Лк. 10:13–16;
Мф. 11:21–23)
Молитва Иисуса к Отцу (Лк. 10:21–22; Мф. 11:25–27)
Блаженство учеников (Лк. 10:23–24; Мф. 13:16–17)
Возвращение нечистого духа (Лк. 11:24–26; Мф. 12:43–45)
Знамение Ионы (Лк. 11:29–32; Мф. 12:38–42)
Притча о званых на вечерю (Лк. 14:15–24; Мф. 22:1–10)
Трапезы с мытарями и грешниками (Лк. 15:1–2; Мф. 9:10–11)
Закон, Пророки и Иоанн Креститель (Лк. 16:16; Мф. 11:12)
Речение о вере и зерне горчичном (Лк. 17:5–6; Мф. 17:20)

РАССКАЗЫ И ПРИТЧИ ИЗ ОСОБОГО МАТЕРИАЛА ЛУКИ (L)

Добрый самаритянин (Лк. 10:29–37)
Друг в полночь (Лк. 11:5–8)
Безумный богач (Лк. 12:13–21)
Смоковница (Лк. 13:6–9)
Потерянная драхма (Лк. 15:8–10)
Блудный сын (Лк. 15:11–32)
Неверный управитель (Лк. 16:1–13)
Богач и Лазарь (Лк. 16:19–31)
Вдова и судья неправедный (Лк. 18:1–8)
Фарисей и мытарь (Лк. 18:9–14)

**ДРУГИЕ РАССКАЗЫ /РЕЧЕНИЯ
ИЗ ОСОБОГО МАТЕРИАЛА ЛУКИ (L)**

- Марфа и Мария (Лк. 10:38–42)
- Подлинное блаженство (Лк. 11:27–28)
- Плата раба (Лк. 12:47–48)
- Покаяние или гибель (Лк. 13:1–9)
- Уход из Галилеи (Лк. 13:31–33)
- Оценка своих возможностей — строительство башни,
поход на войну (Лк. 14:28–35)
- Лицемерие фарисеев (Лк. 16:14–15)
- Плата рабов (Лк. 17:7–10)
- Царство Божие (Лк. 17:20–21)
- Закхей (Лк. 19:1–10)

**РАССКАЗЫ О ЧУДЕСНЫХ ИСЦЕЛЕНИЯХ
В РАССКАЗЕ О ПУТЕШЕСТВИИ**

- Скрюченная женщина (Лк. 13:10–17) — L
- Человек с водянкой (Лк. 14:1–6) — L
- Десять прокаженных (Лк. 17:11–19) — L
- Слепой нищий у Иерихона (Лк. 18:35–43) — тройная
традиция

**МАТЕРИАЛ, ЗАИМСТВОВАННЫЙ У МАРКА
ИЛИ ИЗ ТРОЙНОЙ ТРАДИЦИИ**

Вопрос законника (Лк. 10:25–28 || Мк. 12:28–31;
Мф. 22:34–40)

Спор о Вельзевуле (Лк. 11:14–23 || Мк. 3:22–27;
Мф. 12:22–30)

Притча о зерне горчичном (Лк. 13:18–19 || Мк. 4:30–32;
Мф. 13:31–32)

Речение о первых и последних (Лк. 13:30 || Мк. 10:31;
Мф. 19:30; 20:16)

Исцеление слепого нищего у Иерихона (Лк. 18:35–43 ||
Мк. 10:45–52; ср. Мф. 20:29–34)

Речение о «малых сих», преткновении и жернове
(Лк. 17:1–2 || Мк. 9:42; ср. Мф. 18:6–7)

Благословение детей (Лк. 18:15–17 || Мк. 10:13–16;
Мф. 19:13–15)

Богатый юноша/начальствующий (Лк. 18:18–30 ||
Мк. 10:17–31; Мф. 19:16–30)

Третье пророчество о Страстях (Лк. 18:31–34 ||
Мк. 10:32–34; Мф. 20:17–19)

Исцеление слепого (Лк. 18:35–43; Мк. 10:46–52;
Мф. 20:29–34)

Томас Шумахер

**РАССКАЗЫ ЛУКИ О ВОЗНЕСЕНИИ
(ЛК. 24:50—53; ДЕЯН. 1:9—11):
ИХ ПОВЕСТВОВАТЕЛЬНАЯ ФУНКЦИЯ
И БОГОСЛОВСКАЯ РОЛЬ
В КОРПУСЕ ЛУКИ**

1. ВВЕДЕНИЕ И ВОПРОС

В стандартных учебниках по исагогике, руководствах и комментариях считается самоочевидным, что Лк.—Деян. рассказывают о Вознесении дважды: один раз коротко в конце Евангелия (24:50–53), а второй — более детально в начале Деяний (1:9–11). Таким образом, рассказ о Вознесении — мост, смычка между Лукой и Деяниями. В качестве примера можно взять комментарий Хусто Гонсалеса на Евангелие от Луки:

«Лука завершает Евангелие лаконичным рассказом о Вознесении Иисуса, который затем развернет в начале Деяний. Вознесение Иисуса — одновременно литературный мост к следующему трактату Луки и богословская кульминация всего евангельского повествования. Этот мост повторяется в начале Деяний — с небольшими отличиями, на которых здесь нет нужды останавливаться»¹.

Такова точка зрения большинства². Однако она сопряжена с существенными трудностями, которые в приведен-

ной цитате даже не упомянуты. Эти трудности становятся очевидными, если учесть время, место и очевидцев Вознесения в Лк.—Деян.

1.1. ПРОБЛЕМА ВРЕМЕНИ

Все события, изложенные в Лк. 24, происходят в один день: «в первый день недели» (τῆ δὲ μιᾷ τῶν σαββάτων), т. е. в день Воскресения Христова — по нашему счету Пасхальное Воскресенье. Стало быть, Вознесение в Лк. 24:50–53 происходит в тот же день. Однако такая хронология вопиюще противоречит хронологии Деяний. Согласно Деян. 1:3, Иисус являлся апостолам в течение 40 дней после Воскресения. Значит, даты Вознесения в Евангелии от Луки и в Деяниях — разные.

1.2. ПРОБЛЕМА МЕСТА

Сцены Вознесения в этих двух рассказах происходят не только в разное время, но и в разных местах. В Евангелии от Луки воскресший Христос, явившись ученикам в Иерусалиме, ведет их затем в Вифанию (Лк. 24:50). Вознесение происходит в Вифании. Деяния же локализуют Вознесение горой Елеонской (ὄρος τοῦ καλοῦμένου Ἐλαιῶνος), как ясно из Деян. 1:12. Одно с другим не согласуется.

¹ Justo J. González, Luke (Belief: A Theological Commentary on the Bible; Louisville, Ky.: Westminster John Knox, 2010), 281.

² Raymond E. Brown, An Introduction to the New Testament (ABRL; New York: Doubleday, 1997), 261–62.280–81; Dietrich Rusam, «Die Apostelgeschichte», в: Einleitung in das Neue Testament (ed. M. Ebner and S. Schreiber; Kohlhammer Studienbücher Theologie 6; Stuttgart: Kohlhammer, 2008), 229–50, 229.

1.3. ПРОБЛЕМА ОЧЕВИДЦЕВ

Между Евангелием от Луки и Деяниями нет последовательности и в вопросе об очевидцах Вознесения. Согласно Евангелию, Вознесение совершилось в присутствии оставшихся одиннадцати апостолов, двух учеников из Эммауса (Клеопы и его не названного по имени спутника), а также некоторых людей, чья личность не уточняется. В Деяниях единственные очевидцы — одиннадцать апостолов.

Подведем итоги: рассказы о Вознесении в Евангелии от Луки и в Деяниях сильно отличаются друг от друга. И это требует объяснения. Нельзя просто взять и сказать, как автор вышеприведенной цитаты, что на этих различиях «нет нужды останавливаться»³.

2. ОБЫЧНЫЕ ОБЪЯСНЕНИЯ

Различия, которые мы упомянули, неоднократно комментировались в экзегетической литературе⁴. Подходы есть разные. Создается впечатление, что различия пытаются объяснить большей частью методами критики традиции или критики редакций⁵. Эта аргументация в основном построена на гипотезе, что автор Лк.—Деян. располагал двумя разными традициями.

³ González, Luke, 281.

⁴ См., напр., Pieter A. Van Stempvoort, «The Interpretation of the Ascension in Luke and Acts», NTS 5 (1958): 30–42; Henk Jan de Jonge, «The Chronology of the Ascension Stories in Luke and Acts», NTS 59 (2013): 151–71. О рефлексии в ранней церкви см. Martin Meiser, «Die patristische Exegese von Apg 1,3–11», в: «If Christ has not been raised...»: Studies on the Reception of the Resurrection Stories and the Belief in the Resurrection in the Early Church (ed. J. Verheyden, A. Merkt and T. Nicklas; NTOA 115; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2016), 73–103.

- Первая традиция твердо увязывала вознесение Христово с Его Воскресением. Многие ученые считают, что именно она легла в основу рассказа о Вознесении в Лк. 24:50–53, где Вознесение и Воскресение происходят в один день.
- Вторая традиция полагала, что Иисус являлся ученикам в течение долгого времени. Предполагается, что она и наложила отпечаток на рассказ о Вознесении в Деяниях, где Вознесение происходит через 40 дней после Воскресения.

Итак, перед нами попытка объяснить различия в хронологии между двумя рассказами о Вознесении через наличие двух разных раннехристианских традиций. Получается, что Лука не стал отдавать предпочтение какому-либо из

⁵ См. Pierre Benoit, «L'Ascension», in *L'homme devant Dieu: Vol. 1: Exégèse et patristique* (ed. Faculté de théologie de Lyon-Fourvière; Paris: Aubier, 1961), 363–411; Ferdinand Hahn, «Die Himmelfahrt Jesu. Ein Gespräch mit Gerhard Lohfink», *Bib* 55 (1974): 418–26; Ernst Haenchen, *Die Apostelgeschichte* (KEK 3; 7th ed.; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1977), 157; Rudolf Knopf, «Die Apostelgeschichte», в: *Die Schriften des Neuen Testaments, neu übersetzt und für die Gegenwart erklärt: Vol. 1.2* (ed. J. Weiß; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1906), 1–128, 8; Charles F. D. Moule, «The Ascension: Acts 1:9», *ExpTim* 68 (1956/1957): 205–09; William Neil, *Acts* (New Century Bible Commentary; Grand Rapids: Eerdmans, 1973), 64; Rudolf Pesch, *Der Anfang der Apostelgeschichte: Apg 1,1–11* (Kommentarstudie EKKNT-Vorarbeiten 3; Zürich: Benziger, 1977), 7–35, 17–8; Rudolf Pesch, *Die Apostelgeschichte. 1. Teilband: Apg 1–12* (EKKNT 5.1; Zürich: Benziger, 1986), 72.76; Alfred Plummer, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to S. Luke* (ICC; 5th ed.; Edinburgh: T.&T. Clark, 1922), 564; Gottfried Schille, «Die Himmelfahrt», *ZNW* 57 (1966): 183–99, 184; Heinrich Schlier, «Jesu Himmelfahrt nach den lukanischen Schriften», в: *Besinnung auf das Neue Testament. Exegetische Aufsätze und Vorträge: Vol. 2* (ed. H. Schlier; Freiburg: Herder, 1964), 227–41, 227–28; Scott G. Wilson, «The Ascension. A Critique and an Interpretation», *ZNW* 59 (1968): 269–81, esp. 271.

этих вариантов, а поставил один из них в конец Евангелия, а другой в начало Деяний.

И действительно, с позиции критики традиции и критики редакций можно объяснить наиболее проблематичные различия между рассказами. В свете этой гипотезы смотрят и на другие различия: например, проблему с местом действия часто решают, отмечая географическую близость Вифании и горы Елеонской. Тем самым рассказы гармонизируются: реального противоречия как бы и нет, а есть лишь разница в названии. Или думают, что в начале Деяний другие свидетели просто не упомянуты, хотя и присутствовали.

Такой ракурс на различия между рассказами о Вознесении если и не снимает полностью проблему, то позволяет снизить ее остроту. Однако он построен на фундаментальной предпосылке, что перед нами параллельные тексты, которые служат мостиком, смычкой между Евангелием от Луки и Деяниями.

3. СОМНЕНИЯ ОСТАЮТСЯ

Однако эти гармонизирующие интерпретации не вполне убедительны. Взять хотя бы идею «смычки» между двумя томами Луки: как же Лука оставил столь вопиющие различия, да еще предполагая именно в рассказах о Вознесении мостик между Евангелием и Деяниями?

Недоумения усиливаются, если вспомнить, что обычно Лука избегает дублетов и дублетных традиций⁶. Конечно, некоторые повторы в его рассказах остаются. Но когда автор Лк.—Деян. соединяет разные традиции, он не ставит их как попало, а адаптирует и тщательно встраивает в общую канву повествования. Если он здесь отказался от своей

обычной стратегии, оставив очевидные противоречия как раз на стыке двух томов, это очень странно.

Да и попытки снять противоречия с местом действия и очевидцами через гармонизацию не до конца убедительны. Останавливаться на этом у нас нет возможности, но такие нестыковки наводят на идею поискать ответ в другом направлении. Далее я изложу свою версию.

4. НОВОЕ РЕШЕНИЕ

Для начала поставим базовый вопрос: действительно ли Лк. 24:50–53 и Деян. 1:9–11 — параллельные тексты? Или речь в них идет о двух разных событиях? Стереотипные доводы на сей счет большей частью строятся на фундаментальных решениях, которые нельзя считать убедительными. С одной стороны, это касается текстуальной проблемы в конце Евангелия от Луки. С другой стороны, это семантический вопрос о том, как могло описываться Вознесение на языке ранних христиан.

4.1. ТЕКСТУАЛЬНАЯ ПРОБЛЕМА В ЛК. 24:50–53

Начнем с текстуальной проблемы в Лк. 24:50–53. Согласно 28-му изданию Нестле-Аланда (NA²⁸), новейшему критическому изданию греческого текста Нового Завета, в ст. 51 о Вознесении сообщается фразой καὶ ἀνεφέρετο εἰς τὸν

⁶ См. особенно Heinz Schürmann, «Die Dubletten im Lukasevangelium. Ein Beitrag zur Verdeutlichung des lukanischen Redaktionsverfahrens», ZTK 75 (1953): 338–45; Heinz Schürmann, «Die Dublettenvermeidung im Lukasevangelium», ZTK 76 (1954): 83–93. См. также Udo Schnelle, Einleitung in das Neue Testament (UTB 1830; 5th ed.; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2005), 20.

οὐρανόν. Это чтение засвидетельствовано во многих рукописях, в том числе таких важных как P75 (Papyrus Bodmer XIV). Однако есть и другая авторитетная традиция, в которой фраза καὶ ἀνεφέρετο εἰς τὸν οὐρανόν отсутствует. Она отражена в Синайском кодексе и некоторых других рукописях: Codex Bezae Cantabrigiensis [D], несколько рукописей древнелатинского перевода [it^a, b, d, e, ff2, j, l] и Syrus Sinaiticus [sy^s]). Стало быть, помимо пространной версии, в которой прямо упомянуто Вознесение Христа, имела и более краткая, более трудная для понимания версия. С ней следует считаться всерьез. Следуя правилу *lectio brevis et difficilior*, ст. 51 должен заканчиваться словами: διέστη ἀπ' αὐτῶν (согласно Codex Sinaiticus). Значит, в этом более коротком тексте последняя глава Евангелия от Луки повествует не о Вознесении, а о конце явлений Воскресшего. Эту краткую версию можно перевести так:

Выведа их вон до Вифании, Он поднял руки свои и благословил их. 51 И когда благословлял их, покинул их (διέστη ἀπ' αὐτῶν). 52 Тогда они **вернулись в Иерусалим с великой радостью. И оставались постоянно в Храме, славя Бога.**

Это краткое чтение идет как основное в нескольких изданиях греческого Нового Завета: см., например, 25-е издание Нестле-Аланда (NA²⁵), но также и более старые издания, в частности, Константина фон Тишендорфа⁷. В них Евангелие от Луки не заканчивается рассказом о Вознесении. Показателем сложности вопроса можно считать и дискуссии среди издателей греческого Нового Завета, упомянутые Брюсом Мецгером в его «Текстуальном комментарии на греческий Новый Завет»⁸. Издатели в итоге предпочли пространную версию, хотя некоторые члены комитета ранее голосовали в пользу *lectio brevis*.

Казалось бы, с учетом различий между рассказами о Вознесении в Евангелии от Луки и в Деяниях ученые остановят свой выбор на краткой версии, т. к. она снимает противоречия. Однако в научных статьях и комментариях эта версия не пользуется популярностью. С чем связана такая странность? Дело в том, что при примате краткой версии возникает новое контекстуальное противоречие: если считать Лк. 24:50–53 концом рассказа о явлении Воскресшего, казалось бы возникает нестыковка с началом Деяний. В Деян. 1:1–2 автор упоминает о конце своей первой книги и говорит, что в Евангелии довел свое повествование до дня Вознесения (ἄχρι ἧς ἡμέρας [...] ἀνελήμθη):

Первую книгу написал я к тебе, Феофил, о всем, что Иисус делал и чему учил от начала до того дня, в который Он вознесся...

Возникает впечатление, что краткую версию исключает контекст. В дискуссии текстологов этот довод считается решающим внутренним критерием.

Однако не случайно фраза ἄχρι ἧς ἡμέρας [...] ἀνελήμθη в переводах выглядит по-разному: здесь есть семантическая неопределенность. Приведем несколько примеров:

- «Новый международный перевод» (*The New International Version*):... *taken up to heaven* («взят на небо»).
- «Библия короля Якова» (*King James Version*): ...*taken up* («взят»). Пояснение «на небо» здесь отсутствует.

⁷ Konstantin von Tischendorf, ed., *Καὶνὴ Διαθήκη. Novum Testamentum graece* (Leipzig: Mendelssohn, 1857).

⁸ Bruce M. Metzger, *A Textual Commentary on the Greek New Testament* (2nd ed.; Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1994²), 162–63.

• «Объединенный перевод» (*Einheitsübersetzung*) в редакции 1980 г.: ...(*in den Himmel*) *aufgenommen*... («взят (на небо)»). Как видим, этот немецкий перевод предпочитает промежуточный вариант: уточнение есть, но взято в скобки⁹.

А ведь в греческом оригинале нет фразы εἰς τὸν οὐρανόν, которая оправдывала бы перевод «на небо». Деян. 1:2 содержит лишь глагол ἀναλαμβάνω без всякого уточнения. И это тем более примечательно, что в других случаях Лука прибегает к пространному варианту: ἀναλαμβάνειν εἰς τὸν οὐρανόν (см. особенно Деян. 1:11).

Это подводит нас к вопросу: выполняет ли самостоятельный глагол ἀναλαμβάνω роль *terminus technicus* для Вознесения, как он указывает на Вознесение в пространной фразе ἀναλαμβάνειν εἰς τὸν οὐρανόν? Или есть иные семантические возможности перевода данного глагола в Деян. 1:2?

4.2. О СЕМАНТИКЕ ΑΝΑΛΑΜΒΑΝΩ И ΑΝΑΛΗΨΙΣ

Рассмотрим семантический спектр глагола ἀναλαμβάνω и существительного ἀνάληψις. В Лк.—Деян. встречаются

⁹ Die Bibel. Vollständige Ausgabe des Alten und Neuen Testaments in der Einheitsübersetzung (Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 1991). В пересмотренном варианте 2016 г. (Die Bibel. Einheitsübersetzung der Heiligen Schrift. Gesamtausgabe [rev. ed.; Stuttgart: Katholische Bibelanstalt, 2016]) скобки убраны и в ст. 2 просто дана развернутая версия: *in den Himmel aufgenommen* («взят на небо»).

¹⁰ См. Henry George Liddell and Robert Scott and Henry Stuart Jones, *A Greek-English Lexicon* (9th ed. with revised supplement; Oxford: Clarendon, 1996), s. v. ἀναλαμβάνω and ἀνάληψις; Hermann Menge, *Langenscheidts Großwörterbuch. Vol. 1: Griechisch-Deutsch* (27th ed.; Berlin: Langenscheidt, 1991), s. v. ἀναλαμβάνω and ἀνάληψις; Franz Passow, *Handwörterbuch der griechischen Sprache* (5th ed.; Leipzig: Hinrichs, 1841–1857; repr. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2008), s. v. ἀναλαμβάνω and ἀνάληψις.

оба эти понятия. Более того, оба класса слов имеют контекстуальную связь друг с другом.

4.2.1. Ἀναλαμβάνω и ἀνάλημις в классическом греческом

В классическом греческом языке глагол ἀναλαμβάνω и существительное ἀνάλημις подразумевают, что кто-то берет или поднимает кого-то (или что-то)¹⁰. Примеры употребления глагола ἀναλαμβάνω: *брать на борту во́йска, брать на руки ребенка, братья за ору́жие, надевать одежду*. Встречаются и образные смыслы. Похожие значения имеет и существительное, хотя здесь спектр не так широк, как с глаголом.

Из краткого обзора классических значений можно сделать два вывода относительно ἀναλαμβάνω в рассказе Луки о Вознесении. С одной стороны, оба слова могут использоваться в самых разных контекстах. С другой стороны, смысл «вознесение», если и упоминается в словарях, то как христианская или еврейская идиома. Отсюда возникает вопрос: можно ли в Новом Завете (или уже в Септуагинте) найти такое более узкое использование слов ἀναλαμβάνω и ἀνάλημις?

4.2.2. Ἀναλαμβάνω и ἀνάλημις в Септуагинте

В Септуагинте глагол ἀναλαμβάνω используется 94 раза и большей частью так же, как и в классическом греческом¹¹: в значении «брать» людей или предметы (скажем, оружие, щиты, боевую амуницию). В специфически религиозных контекстах глагол может описывать вознесение, небесное

¹¹ См. Takamitsu Muraoka, *A Greek-English Lexicon of the Septuagint* (Leuven: Peeters, 2009), s. v. ἀναλαμβάνω; Johan Lust and Erik Eynikel and Katrin Hauspin, eds., *Greek-English Lexicon of the Septuagint* (rev. ed.; Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2003), s. v. ἀναλαμβάνω.

путешествие или восхищение. Однако в этих случаях почти всегда есть уточняющая фраза: например, εἰς τὸν οὐρανόν (4 Цар. 2:9; 1 Макк. 2:58) или ἀπὸ τῆς γῆς (Сир. 49:14). Такие фразы опускаются лишь в тех случаях, когда повествовательный контекст недвусмысленно говорит о небесном путешествии (Сир. 48:9). Отсюда вытекает вывод: в Септуагинте глагол ἀναλαμβάνω еще не стал *terminus technicus* для вознесения или небесного путешествия.

Это касается и существительного¹², которое используется в Септуагинте лишь однажды (Псалмы Соломона 4:18). Здесь ἀνάλημις — это «взятие» человека под конец жизни. Данное слово эвфемистически обозначает человеческую смерть. Фактически ἀνάλημις можно перевести как «смерть» или «уход».

Все эти наблюдения наводят на мысль: далеко не факт, что в Лк.—Деян. ἀναλαμβάνω и ἀνάλημις имеют терминологический смысл. Когда эти слова используются без уточнений вроде εἰς τὸν οὐρανόν и ἀπὸ τῆς γῆς, следует учитывать семантические возможности, которые дает нам греческий язык того времени.

4.2.3. Анаλαμβάνω и ἀνάλημις в Лк.—Деян.

а) Деян. 7:43; 20:13–14; 23:31

В Лк.—Деян. глагол ἀναλαμβάνω используется восемь раз. Все случаи его употребления приходятся на Деяния, но не ограничены определенным контекстом (например, Вознесением). Скажем, Стефан в своей речи использует данный

¹² См. Muraoka, A Greek-English Lexicon, s. v. ἀνάλημις; Lust and Eynikel and Hauspin, Greek-English Lexicon, s. v. ἀνάλημις.

глагол в связи с идолопоклонством: «Вы взяли (ἀνελάβετε) скинию Молоха и звезду бога вашего Рефана» (Деян. 7:43). Глагол дважды появляется в Деян. 20:13–14, обозначая посадку (ἀναλαμβάνειν; ἀναλαμβάνοντες) Павла на корабль, а в Деян. 23:31 солдаты «берут» (ἀναλαμβάνοντες) Павла, чтобы отнести его в Антипатриду. Эти четыре случая показывают, что Лука может использовать данное слово так, как оно использовалось в классическом греческом и в Септуагинте.

б) Деян. 1:11; 10:16

Рассмотрим еще два отрывка, в которых глагол ἀναλαμβάνω использован с уточнением εἰς τὸν οὐρανόν. Первый из них (Деян. 10:16) описывает видение Петра, в конце которого сосуд (σκεῦος) был «поднят на небо» (ἀνελήμφθη [...] εἰς τὸν οὐρανόν). Второй составляет часть рассказа о Вознесении в Деян. 1:11 (ἀναλημφθεῖς [...] εἰς τὸν οὐρανόν). С учетом предыдущих лингвистических соображений бросается в глаза, что когда кого-то берут (ἀναλαμβάνειν) на «небо», небо упомянуто напрямую. Это соответствует и словоупотреблению Септуагинты. Данный глагол еще не имеет характера термина. И это особенно хорошо видно в Деян. 1:11.

в) Лк. 9:51; Деян. 1:2; 1:22

Теперь рассмотрим два взаимосвязанных отрывка с ἀναλαμβάνω в Деян. 1:2 и 1:22, где никаких уточнений нет. В обоих случаях ἀναλαμβάνω обычно понимается как *terminus technicus* для Вознесения. Здесь стоит упомянуть еще один отрывок: единственный пример использования существительного ἀνάληψις в Лк.—Деян. Это стих Лк. 9:51, которым начинается рассказ Луки о путешествии. Иисус начинает путь в Иерусалим.

Поскольку приблизилось время взятия Его на небеса, Иисус решил идти в Иерусалим. (Лк. 9:51, «Новый международный перевод»)

В данном контексте интерпретация существительного ἀνάληψις тесно связана с целью путешествия Иисуса в Иерусалим. И когда мы об этом задумываемся, сразу приходит в голову возможное решение семантической неопределенности: ведь Иисус идет умирать. Во всяком случае, это направление указывают предсказания о Страстях (Лк. 9:21 сл., 9:43b–45) и упоминание о смерти Христа (ἔξοδος) в Иерусалиме (Лк. 9:31). Поэтому существительное ἀνάληψις в Лк. 9:51 часто понимается как завуалированный намек на распятие и смерть Иисуса. Такое употребление согласуется с Псалмами Соломона 4:18. Более того, можно привести и другие тексты¹³ — например, одну раннехристианскую надгробную надпись, где ἀναλαμβάνω используется как эвфемизм для «умер»¹⁴. Соответственно, возможен перевод:

Поскольку приблизилось время Ему отойти, Иисус решил идти в Иерусалим.

Если следовать этому толкованию Лк. 9:51, оно скажется на нашем понимании Деян. 1:2 и 1:22, ибо эти три отрывка

¹³ См. Пастырь Ермы, Видения 1:5; Псевдо-Климентины 3:47; Филон, О жизни Моисея 2:291 (см. особенно издание Леопольда Кона и Пола Вендланда); Евангелие от Петра 5:19 (см. издание Т. Крауса — Т. Nicklas, *Das Petrusevangelium und die Petrusapokalypse* [GCS NF 11; Berlin—New York: de Gruyter, 2004]); Вознесение Моисея 10.12 (см. в данном контексте Emil Kautzsch, *Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments: Vol. 2: Die Pseudepigraphen des Alten Testaments* [Tübingen: J. C. B. Mohr, 1900], 312); Ориген, Толкование на Евангелие от Матфея 140; Юстин, Диалог с Трифоном-иудеем 80:4; Завещание Левия 18:2; Завещание Авраама А 15. См. также G. Delling, «λαμβάνω, κτλ», *ThWNT* 4:5–16, особенно 8–9; Stempvoort, *Interpretation*, 30–42, особенно 32; Walter Bauer, *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur* (6th ed.; Berlin: de Gruyter, 1988), s. v. ἀναλαμβάνω and ἀνάληψις.

тесно взаимосвязаны. И для Деян. 1:2 — отрывка, который предоставил текстологам внутренний критерий, — следует рассмотреть подобную интерпретацию. Данный стих может содержать отсылку к Страстям:

1 Первую книгу написал я к тебе, Феофил, о всем, что Иисус делал и чему учил от начала 2 до того дня, в который Он отошел, дав Святым Духом наставления апостолам, которых Он избрал. 3 После своего страдания Он также явил себя живым со многими верными доказательствами, в продолжении сорока дней являясь им и говоря о Царстве Божьем.

В этом случае начало Деяний приобретает совершенно новый смысл.

Во-первых, «наставления», упомянутые в ст. 2, — это не наставления ученикам после Воскресения (как обычно понимают и переводят), а учение и весть Иисуса в ходе Его земной жизни до распятия.

Во-вторых, это хорошо сочетается с темой Духа: ведь Лука отмечает, что на Иисуса сошел Дух Святой, что учит Иисус Духом, а при смерти испускает Дух (ἐξέπνευσεν). В Евангелии от Луки наполненность Духом Святым — одна из основных особенностей земной жизни Иисуса, тогда как в промежутке между Воскресением и Вознесением Дух не упомянут.

В-третьих, это позволяет объяснить καί в начале ст. 3: так маркирована перемена ракурса с допасхального на

¹⁴ См. Henri Grégoire, «Du nouveau sur la hiérarchie de la secte montaniste d'après une inscription grecque trouvée près de Philadelphie en Lydie», *Byzantion* 2 (1925): 329–37, особенно 330–31; см. также William Mitchell Ramsay, *The Cities and Bishoprics of Phrygia: Being an Essay of the Local History of Phrygia from the Earliest Time to the Turkish Conquest: Vol. 1, Part 2: West and West-Central Phrygia* (Oxford: Clarendon, 1897), 561–62, Inscription Nr. 454; Bauer, *Griechisch-deutsches Wörterbuch*, s. v. ἀναλαμβάνω and ἀνάληψις.

послепасхальный. Здесь оно имеет смысл «также»: «После своего страдания также...» А при обычном толковании обычно считают слово καί излишним и не переводят.

В-четвертых, последовательность мысли в Деян. 1:1–3 становится более четкой. Если следовать классической интерпретации, временные указания в ст. 2 (ἄχρι ἧς ἡμέρας [...] ἀνελήμφθη) и ст. 3 (μετὰ τὸ παθεῖν αὐτὸν) означают соответственно «до» Вознесения и «после своего страдания». Тем самым они относятся к одному периоду времени и создают избыточность. Но если понимать ἀναλαμβάνω так, как мы предложили, то первое временное указание (ἄχρι) отсылает к периоду до Страстей, а второе (μετά) к промежутку между Воскресением и Вознесением. Соответственно, оба имеют смысл, ибо отсылают к разным периодам времени. Тогда последовательность мысли в Деян. 1:1–3 следующая.

(α) В первой книге изложены события до смерти Иисуса (ἀνελήμφθη).

(β) До своей смерти (т. е. до ἀνελήμφθη) Иисус дает — в ходе своей земной жизни — наставления ученикам через Духа Святого.

(γ) После своего страдания Иисус несколько раз является апостолам (παθεῖν продолжает ἀνελήμφθη)

(δ) Явления Воскресшего происходили в течение 40 дней.

У нас остался еще один отрывок с ἀναλαμβάνω (Деян. 1:22). Он хорошо согласуется с предложенным выше толкованием. Речь идет об избрании нового апостола: число апостолов должно составлять двенадцать, и на место Иуды заступает Матфий. Упомянут и критерий для возможных кандидатов: это должны быть люди, сопровождавшие Иисуса с Его крещения у Иоанна до дня Его ἀναλαμβάνειν (ἕως τῆς ἡμέρας ἧς

ἀνελήμφθη ἀφ' ἡμῶν). Здесь ἀναλαμβάνω также лучше отнести к страданиям Христа, ибо условием избрания будет ученичество у Иисуса в ходе Его земной жизни, что весьма логично.

4.3. ВЫВОД

После этих рассуждений нам легко ответить на первоначальный вопрос о рассказах (а точнее, рассказе!) о Вознесении в Лк.—Деян. Если понимать существительное ἀνάληψις в Лк. 9:51 и глагол ἀναλαμβάνω в Деян. 1:2 и 1:22 не как *termini tecnici*, обозначающие Вознесение, а как эвфемистические указания на смерть Христа, то меняется ситуация с текстуальным вариантом в конце Евангелия от Луки. Предполагаемый внутренний критерий, который заставлял предпочесть пространное чтение, отпадает. И с кратким чтением приходится считаться всерьез. Более того, с учетом различий между двумя рассказами о Вознесении, отмеченных нами в начале доклада, есть веские основания предпочесть именно краткое чтение. Тогда Лк. — Деян. содержат всего один рассказ о Вознесении: в Деян. 1:9–11.

У этой гипотезы есть еще один плюс: она позволяет объяснить, откуда взялась пространная версия. Когда слова ἀναλαμβάνω и ἀνάληψις еще не стали в раннехристианском узусе религиозными *termini tecnici*, для указания на «Вознесение» требовались семантические уточнения: εἰς τὸν οὐρανόν, ἀπὸ τῆς γῆς. Но как только они превратились в термины, уточнения начали исчезать, необходимость в них отпала. Такое бывает: прежние значения слов становятся редкими и все выходят из употребления. Именно это случилось с ἀναλαμβάνω и ἀνάληψις: они все больше связывались с Вознесением, особенно в святоотеческой письменности. Поэтому глагол ἀναλαμβάνω было естественно соотносить

уже не со смертью Иисуса, а с Вознесением. Так возникла интерпретация Деян. 1:2, согласно которой Лука закончил Евангелие рассказом о Вознесении.

Это привело и к возникновению нового текстуального варианта в конце самого Евангелия от Луки. В Лк. 24:51 было вставлено упоминание Вознесения, чтобы лучше состыковать Евангелие с Деяниями. Так возникла пространная версия, а с ней и два рассказа о Вознесении — со всеми сопутствующими проблемами.

5. БОГОСЛОВСКИЕ СМЫСЛЫ

Если наша гипотеза верна, она имеет важные последствия для богословского смысла Вознесения. С чем оно больше всего соотнесено христологически? Со смертью и Воскресением Христа — если концовка Евангелия от Луки повествует о Вознесении в день Воскресения. Но если о Вознесении сказано лишь в начале Деяний, оно имеет более тесную связь с дальнейшими событиями в Деяниях, особенно Пятидесятницей (Деян. 2:1–13) и речью Петра на Пятидесятницу (Деян. 2:14–36). Петр прямо упоминает о Вознесении (Деян. 2:33–34), причем в связи с прославлением Христа: Бог дал Ему место одесную Себя и престол Давида (см. особенно Деян. 2:30). Вознесение и воцарение тесно взаимосвязаны. Вознесение необходимо для небесного владычества Христа.

Еще вспомним, что свою речь Петр начинает с цитаты из ветхозаветной Книги Иоила (Иоил 3:1–5a^{LXX}), в которой Бог обещает изливание Духа. Согласно Петру, обетование исполнилось на Пятидесятницу. Но как? Через дарование Духа прославленному и воцаренному Христу, который за-

тем изливает Дух на людей (Деян. 2:33). Значит, изливание Духа можно осмыслить как начало владычества Христа, первый акт воцаренного Христа, знак великих Деяний Христа на небесах. Этот христологический смысл сошествия Духа следует учитывать во всех отрывках Деяний, говорящих о Духе Святом.

Рассказ о Вознесении закладывает христологическую основу для дальнейших событий, описанных в Деяниях и связанных с прославленным Христом. И наша гипотеза дает возможный ключ к толкованию других отрывков в Деяниях. Ее следует учитывать в экзегетических дискуссиях.

Готфрид Шимановский

МОЛИТВА ГОСПОДНЯ И БОГОСЛОВИЕ ЛУКИ

Молитва Господня¹ издревле входила в основы христианской веры. С раннего периода — взять хотя бы «Дидахе» (конец I – начало II в.) — она рассматривалась как своего рода фундаментальное исповедание, маркер христианской идентичности². Видимо, уже в то время ей молились все христиане.

Соответственно, и история ее интерпретации восходит к очень раннему периоду, хотя наибольшее внимание привлекала ее версия в Евангелии от Матфея³. Однако в последние десятилетия в экзегетике наметились перемены. С одной стороны, были (заново) открыты иудейские корни христианской веры. (С особенной остротой их осознали в Германии на фоне осмысления ужасов Холокоста.) Соответственно, лучше стал понятен иудейский контекст молитвы Господней. С другой стороны, экзегетов больше заин-

- ¹ В христианской традиции данный термин («молитва Господня», лат. *Pater Noster*) общепринят, но ученые спорят о том, молился ли этой молитвой сам Иисус.
- ² См. Дидахе 8:2–3. Практика молитвы Господней представляет собой именно маркер идентичности: автор заповедует не молиться «как лицемеры» (ὡς οἱ ὑποκριταί), но молиться «как заповедал Господь в своем Евангелии» (ὡς ἐκέλευσεν ὁ Κύριος ἐν τῷ εὐαγγελίῳ Αὐτοῦ). Интересно, что молиться ей сказано «трижды в день» (Τρίς τῆς ἡμέρας; 8:3).

тересовала специфика, уникальные особенности каждого Евангелия.

Мой доклад выстроен с учетом этих новых выкладок. Он посвящен специфике молитвы Господней в Евангелии от Луки, причем активно учитывает ее ветхозаветно-иудейский фон. Эта специфика бросается в глаза даже при первом взгляде: у Луки версия короче и помещена в иной контекст, чем в Евангелии от Матфея. У Матфея она входит в длинную Нагорную проповедь, где составляет часть поучений по таким вопросам благочестия, как милостыня, молитва и пост. У Луки она излагается в ходе долгого пути в Иерусалим и составляет часть «рассказа о путешествии» (Лк. 9:51–19:27). Молитва становится частью того, что случилось «в пути», ситуацией повседневной жизни, специальное указание на литургический контекст отсутствует.

В своем докладе я не буду касаться вопроса о первоначальной форме данной молитвы или пытаться реконструировать ее форму в традиции Q, да и вообще дистанцируюсь от попыток понять, как она развивалась. Меня интересует лишь ее нынешняя форма и ее взаимосвязь с богословием Евангелия от Луки⁴.

Десять лет назад молитве Господней была посвящена часть четвертой европейской конференции, собравшей

³ Относительно молитвы Господней у Матфея см. подробный комментарий в: Ulrich Luz (EKKNT I, 1), 5. Völlig überarbeitete Auflage 2002, особенно 432–458 («Отче наш»).

⁴ Мне близка позиция в Fitzmyer, Gospel, p. 901: «Существенно, что форма данной молитвы у Луки содержит элементы, которые можно проиллюстрировать многочисленными отрывками третьего Евангелия, где сам Иисус молится. Таким образом, она становится четким резюме его учения».

восточных и западных экзегетов в городе Сымбэта-де-Сус (Румыния, 2007). Ханс Кляйн (Сибиу, Румыния) сделал доклад об истории молитвы Господней, но уделил особое внимание версии Матфея. Я же, учитывая его выкладки, сосредоточу основное внимание на версии Луки. Конечно, о многом придется говорить бегло: экзегетическая дискуссия, посвященная данной теме, необозрима, даже если говорить о литературе последних лет и тем более десятилетий.

ВВОДНЫЕ ЗАМЕЧАНИЯ

Сначала несколько слов о структуре отрывка.

А. Лк. 11:1: молитва самого Иисуса⁵, просьба учеников научить их молитве.

В. Лк. 11:2–4: молитва Господня.

В¹. Лк. 11:2а: краткое обращение («Отче...»).

В². Лк. 11:2в: два пожелания (в третьем лице).

В³. Лк. 11:3–4: две просьбы.

- ⁵ В Евангелии от Луки «искренняя и усиленная молитва изображается... как один из важных аспектов жизни и учения Иисуса... Молитва — один из ключевых аспектов ученичества у Иисуса» (Holmas, Prayer, 102). См. наиболее важные случаи молитвы Иисуса: Лк. 3:21 (крещение); 4:42 (ἐξελθὼν ἐπορεύθη εἰς ἕρμιν τόπον); 5:16 (в контексте конфликта с властями; ср. 5:21 сл.); 6:12 (перед избранием Двенадцати); 9:16 (перед умножением хлебов); 9:18 (перед вестью о Страстях); 9:28 сл. (Преображение); 22:41 (в Гефсимании). Edmonds, Our Father, 141: «В отличие от Марка и Матфея, Иисус здесь молится не три раза».
- ⁶ Ср. сцены, где сам Иисус выступает в роли заступника: Лк. 22:32 (молитва за Петра); 23:34 (молитва за палачей). Возможно, Иисус отводил для молитвы особое время. На это могут указывать следующие отрывки: Лк. 5:16 (см. причастие настоящего времени, προσευχόμενος); 6:12; 9:18, 28; 11:1. Ср. также Лк. 22:39: «...и выйдя, пошел по обыкновению (κατὰ τὸ ἔθος) на гору Елеонскую...»

С. Лк. 11:5–10: притча о настойчивом друге (есть только у Луки) и поучение.

Д. Лк. 11:11–13: притча о действенности молитвы и поучение⁶.

Начало и конец поучения Иисуса формируют *inclusio*: отрывок начинается обращением к Богу как к Отцу (Πάτερ, Лк. 11:2), а заканчивается упоминанием об Отце Небесном (ὁ Πατήρ ὁ ἐξ οὐρανοῦ, Лк. 11:13).

Сразу отметим две важные особенности: (1) молитва Господня состоит только из прошений. В ней нет ни жалоб, ни хвалы, ни благодарений, ни благословений (хотя они часто встречались в иудейских молитвах); (2) она сама и сопутствующие притчи пронизаны уверенностью: Бог отзовется на прошения и — в свое время — исполнит их.

Появление большого блока поучений, касающихся молитвы, не случайно. Оно отражает глубокий интерес евангелиста к теме молитвы.

- *Молитва Иисуса*. Из всех евангелистов лишь Лука часто показывает Иисуса молящимся. Общение Иисуса с Отцом Небесным происходит при поворотных моментах его судьбы. И именно видя его молитву, ученики просят научить их молиться (Лк. 11:1). (Однако традиционное название молитвы — молитва Господня — не вполне удачно. Скорее, перед нами молитва ученика. Иисус закончил (ἐλαύσατο) свою молитву и учит молитве учеников.)

- *Молитва народа Божьего*. Евангелие начинается с молитвы народа в иерусалимском Храме (Лк. 1:50), а заканчивается общей послепасхальной молитвой учеников (Лк. 24:53). В Деяниях молитва непрерывно сопутствует христианской миссии⁷.

Теперь мы перейдем к рассмотрению текста молитвы и отметим ее шесть ключевых тем: обращение «Отче», Царство Божье, повседневные нужды, прощение грехов, избавление от искушения, святость имени Божьего.

ОБРАЩЕНИЕ «ОТЧЕ...»

Начало молитвы теоцентрично: она начинается с прямого обращения к Богу. При этом Бог назван «Отцом», что предполагает особую связь учеников с ним. Они молятся как дети Божии⁸. Одновременно с этим обращение могло быть типологически присуще иудейским молитвам межзаветного периода (см. исследование Урсулы Шаттнер-Риснер о кумранских арамейских молитвах, в которых тетраграмматон заменялся на выражение «Бог небес» и «Царь небес»)⁹.

Обращение «Отче», видимо, восходит к личной молитве Иисуса и его отношениям с Отцом Небесным. Иоахим Иеремиас полагал, что обращение «abbâ», использовавшееся Иисусом, было уникальным: только Иисус обращался к Богу так, как обращаются маленькие дети («Папа...»). Впоследствии Иеремиас смягчил свою точку зрения. Однако обращение «Отче» и впрямь отражает особое доверие и уважение к Богу.

⁷ Holmas, loc. cit., 102: «В Деяниях миссия раннего движения Иисуса регулярно сопряжена с молитвой». И тому есть много подтверждений!

⁸ Большинство исследователей согласны в том, что обращение к Богу Пáтер восходит к арамейскому «abbâ». Так молились с очень раннего периода (Рим. 8:15; Гал. 4:6).

⁹ Ursula Schattner-Rieser. *L'araméen des manuscrits de la mer Morte*. Lausanne, 2004.

Уместно обратить внимание на контекст. Сразу за молитвой Господней следует притча:

Положим, кто-нибудь из вас, имея друга, придет к нему в полночь и скажет ему: друг! Дай мне займы три хлеба, ибо друг мой с дороги зашел ко мне, и мне нечего предложить ему; а тот изнутри скажет ему в ответ: не беспокой меня, двери уже заперты, и дети мои со мною на постели; не могу встать и дать тебе. Если, говорю вам, он не встанет и не даст ему по дружбе с ним, то по неотступности его, встав, даст ему, сколько просит. (Лк. 11:5–8)

На первый взгляд, описана иная ситуация: просящий обращается не к отцу, а к другу. Однако она все равно предполагает отношения доверия и близости, подобные семейным. Даритель уподоблен близкому другу, а не некоему отдаленному властелину.

Далее проводится более прямая аналогия, когда просящий просит именно у отца, и сделан богословский вывод:

*Какой из вас отец, когда сын попросит у него хлеба, подаст ему камень? Или когда попросит рыбы, подаст ему змею вместо рыбы? Или, если попросит яйца, подаст ему скорпиона? **Итак, если вы, будучи злы, умеете даяния благие давать детям вашим, тем более Отец Небесный даст Духа Святого просящим у Него.** (Лк. 11:11–13)*

Правда, в иных контекстах, заповедуя настойчивость в молитве, Лука не всегда приводит в качестве аналогии благого даятеля: взять хотя бы притчу о судьбе неправедном (Лк. 18:1–8). Однако она предполагает противопоставление: если уж до судьбы неправедного можно достучаться, то *...Бог ли не защитит избранных Своих, вопиющих (βοώντων) к Нему день и ночь, хотя и медлит защищать их? Сказываю вам, что подаст им защиту вскоре.* (Лк. 18:7–8)

Судья *праведный* не может ответить на молитву. Характерен также образ доброго и заботливого отца, который сам спешит навстречу блудному сыну (Лк. 15:20).

Весьма важную роль играет обращение «Отче» в устах Иисуса в рассказе о Страстях. Когда Иисуса распинают, он молится о палачах: «Отче (Пáтер)! Прости им...» (Лк. 23:34). И при крестной смерти Иисус восклицает: «Отче (Пáтер)! В руки Твои предаю дух Мой» (Лк. 23:46). В последнем случае он цитирует Пс. 30:6, добавляя к нему обращение Пáтер. Таким образом, сыновнее доверительное отношение в молитве сохраняется и в момент тяжкого страдания и испытания.

В Евангелии от Луки Бог — это заботливый Отец, который дает своим детям все необходимое для жизни (см. также просьбу о хлебе насущном). Доверие, учит евангелист, должно сохраняться, что бы ни случилось.

2. «ДА ПРИДЕТ ЦАРСТВО ТВОЕ...»

Тема Царства Божьего красной линией проходит сквозь Евангелие от Луки. Она находится в центре проповеди Иисуса:

Но он сказал им: и другим городам благовествовать Я должен Царство Божие (εὐαγγελίσασθαί με δεῖ τὴν βασιλείαν τοῦ Θεοῦ), ибо на то я послан. (Лк. 4:43)¹⁰

Здесь нет возможности углубляться в давний и сложный научный спор о происхождении и содержании этого понятия в проповеди Иисуса. Достаточно сказать, что его контекстом является апокалиптический иудаизм с его верой в скорое спасительное вмешательство Бога в историю.

Царство Божие в Евангелии от Луки имеет два временных аспекта. Их следует иметь в виду, интерпретируя молитву Господню.

С одной стороны, Царство есть *будущая* реальность. Это надежда угнетенных и обиженных, надежда бедняков:

Блаженны нищие, ибо ваше есть Царство Божие.

Блаженны алчущие ныне, ибо насытитесь.

Блаженны плачущие ныне, ибо воссмеетесь. (Лк. 6:20–21)

Однако есть и грозный аспект. Ученики должны напоминать своим гонителям:

Прах, прилипший к нам от вашего города, отрясает вам; однако же знайте, что приблизилось Царство Божие (ἤγγικεν ἡ βασιλεία τοῦ Θεοῦ). (Лк. 10:11)

И молитва Господня в этом смысле глубоко эсхатологична. Она устремлена к будущему миру. С подобной просьбой, видимо, соотносится и притча о судьбе неправедном (Лк. 18:1–8), мораль которой состоит в том, что «должно всегда молиться и не унывать» (Лк. 18:1). Ведь заповедуя в ней доверять Богу, Иисус напоминает: «Бог ли не защитит... подаст им защиту вскоре» (Лк. 18:7–8)¹¹. С другой стороны, в особом («мистическом» и пролептическом) смысле Царство есть реальность в *настоящем*. Победа над злом не предстоит лишь в будущем: она уже началась.

Если же Я перстом Божиим изгоняю бесов, то, конечно, достигло до вас Царство Божие. (Лк. 11:20)

¹⁰ Интересно, что в конце Деяний похожим образом резюмируется весть апостола Павла: «И жил Павел... проповедуя Царство Божие (κηρύσσων τὴν βασιλείαν τοῦ Θεοῦ) и уча о Господе Иисусе Христе» (Деян. 28:30–31). Относительно образа Иисуса в Евангелии см., напр., Ekaterini G. Tsalampouni, Jesus in the View of Luke, в: Chr. Karakolis et al. (ed. s.), Gospel Images of Jesus Christ in Church Tradition and in Biblical Scholarship. Fifth International East-West Symposium of New Testament Scholars, Minsk, September 2 to 9, 2010, WUNT 288, Tübingen, 2012, 153–180.

Если придете в какой город и примут вас...исцеляйте находящихся в нем больных и говорите им: приблизилось к вам Царство Божие (*Ἦγγικεν ἐφ' ὑμᾶς ἡ βασιλεία τοῦ Θεοῦ*). (Лк. 10:8–9)

Зримый знак нынешнего присутствия Царства — исцеления и экзорцизмы, совершаемые Иисусом. С этим связан и другой важный отрывок из дискуссии Иисуса с фарисеями:

Быв же спрошен фарисеями, когда придет Царство Божие, отвечал им: не придет Царство Божие приметным образом, и не скажут: вот, оно здесь, или: вот, там. Ибо вот, Царство Божие внутри вас есть (*ἡ βασιλεία τοῦ Θεοῦ ἐντὸς ὑμῶν ἐστίν*). (Лк. 17:20–21)

Думаю, Лука подчеркивает, что Царство здесь и теперь, поскольку для него важен будущий аспект Царства: люди уже отчасти видят то, что предстоит в будущем.

Это важно и для понимания молитвы Господней. Верующие просят не только о будущем владычестве Бога, но и о том, чтобы оно началось уже в настоящем, чтобы в настоящем закончилось владычество зла/сатаны¹².

Напоследок отметим: ни молитва Господня, ни другие учения Иисуса в Евангелии от Луки не предполагают попыток взять наступление Царства в свои руки (в отличие от

¹¹ Таким образом, можно не согласиться с мнением I. Howard Marshall, *Luke: Historian and Theologian*, 1970, 134: «Следует признать, что надежда на будущий приход Царства... не находится в центре мысли для Луки, хотя он и не расстался с ней полностью. Акцент сделан на присутствии Царства. Через проповедь Иисуса проявляется сила Царства». Тема нынешнего присутствия Царства для Луки важна, но и эсхатологические горизонты очевидны.

¹² Об этом прошении в молитве Господней см. также Marshall, *Luke*, 457–458.

зелотов и некоторых законоучителей). Дело учеников Иисуса — лишь молиться и ждать действия Божьего.

«...ХЛЕБ НАШ НАСУЩНЫЙ ПОДАВАЙ НАМ НА КАЖДЫЙ ДЕНЬ»

У Матфея вслед за прошением о Царстве следует такая фраза: «Да будет воля Твоя и на земле, как на небе» (Мф. 6:10). У Луки она отсутствует. Он сразу переходит к «мы-прошениям» и теме каждодневного хлеба. Среди экзегетов нет единства в том, как понимать эти слова. Дело в том, что слово «насущенный» в греческом оригинале выражено необычным прилагательным ἐπιούσιος¹³.

В целом среди ученых есть два подхода:

- «Хлеб насущенный» — это эсхатологический хлеб Царства. Здесь особенно влиятельной была гипотеза И. Иеремияса, за которым следовала целая плеяда ученых: речь идет о «хлебе жизни», «хлебе (грядущего) спасения»¹⁴. Тогда прошение в Лк. 11:3 можно увязать с учением Иисуса об эсхатологической трапезе в небесном Царстве (ср. Лк. 22:30: «да ядите и пиете за трапезой Моей в Царстве Моем...»). Вспоминается и тема хлеба в других местах Евангелия. Например, некий гость — не из числа Двенадцати — восклицает: «Блажен, кто вкусит хлеба (φάγεται ἄρτον) в Царстве Божьем!» (Лк. 14:15). Возможно, прошение в Лк. 11:3 предполагает эсхатологическую

¹³ См. Bauer/Aland, Wörterbuch zum Neuen Testament, 1988⁶ s. v.; cf. U. Luz, Matthäus (EKK I), 345, прим. 76; также C. Spicq, Notes vol. 2 (1978), 292–295 (292); W. Foerster, ThWNT 2 (1937), 590–597. См. также Marshall, 459–460.

общину учеников, которые восседают за столом вместе с Иисусом, их эсхатологическим Судьей и господином.

• «Хлеб насущный» — это обычный повседневный хлеб. Еще в 1975 г. Антон Фёгтле высказал довольно убедительные возражения против вышеупомянутой интерпретации: неужели слушатели Иисуса поняли бы — без дополнительных указаний — «хлеб» как указание на эсхатологическую трапезу? Да и свидетельство Иеронима не носит решающего характера: *māhār* 'завтра' не бесспорное соответствие для ἐπιούσιος. По мнению Фёгтле, мы просим у Бога каждодневную пищу, чтобы нам не было нужды тревожиться о ней¹⁵. Вспомним, что у Луки целый раздел посвящен необходимости «не заботиться» о земных вещах (Лк. 12:22–32/Мф. 6:19–34), в частности, о еде, питье и одежде. Молитва Господня возлагает все эти попечения на Творца.

На мой взгляд, вторая из этих интерпретаций более убедительна. Тем более что давал эту молитву Иисус не богачам и сибаритам, а беднякам, нуждавшимся в помощи (ср. Лк. 8:3)¹⁶. В Лк. 6:20–21 ученики характеризуются как нищие (πτωχοί), голодные (πεινῶντες) и плачущие

¹⁴ Интересное свидетельство приводит Иероним в толковании на Евангелие от Матфея: в некоем иудеохристианском Евангелии слову ἐπιούσιος соответствовало еврейское māhār: *mahar quod dicitur crastinum, ut sit sensus: panem nostrum crastinum, id est futurum, da nobis hodie* («...что значит завтрашний; и отсюда смысл: хлеб наш завтрашний — т. е. будущий — дай нам сегодня»). См. об этом Jeremias, *Theologie*, 193 сл.; Jeremias, *Vater-Unser*, 34 сл. Перевод отрывка из Иеронима на английский язык, а также краткие размышления см. также в: Marshall loc. cit., 459–460.

¹⁵ Ср. Fitzmyer, 900: «Но эти прошения, особенно о ежедневном хлебе и защите от отступничества, лучше соотносить с нынешним состоянием христианских учеников». Puse Ellis и другие.

(κλαίοντες)¹⁷. Именно таким людям обещаны Царство и эсхатологическое утешение.

Экзегет должен исходить из того толкования, которое имеет наиболее естественный смысл с учетом культурного и социологического контекста. Едва ли слушатели Иисуса поняли бы «хлеб» из молитвы Господней как хлеб литургической и эсхатологической общины спасения (*Heilsgemeinde*). Конечно, эти бедняки, жившие впроголодь, нуждались и в самом обычном хлебе. Они надеялись, что Бог поддержит их в этих повседневных тяготах.

Соответственно, прошение подразумевает базовую защиту (*Grundsicherung*), подачу благ, необходимых для выживания. Забота о хлебе «завтрашнем» здесь не вполне уместна.

Насколько можно судить, данное прошение не имеет многочисленных параллелей в раввинистической традиции. В Ветхом Завете нечто похожее мы находим в традиции Премудрости. Агур просит у Бога:

Нищеты и богатства не давай мне, питай меня хлебом, необходимым для меня. (Притч. 30:8)¹⁸

Лука подчеркивает, что это попечение осуществляется Богом каждый день (καθ' ἡμέραν)¹⁹. Конечно, в молитве необходимо быть настойчивым:

Просите (αἰτεῖτε), и дано будет вам; ищите (ζητεῖτε), и найдете, стучите (κρούετε), и отворят вам. (Лк. 11:9)

¹⁶ Тема богатства и бедности играет особую роль в Евангелии от Луки и требует отдельного внимания.

¹⁷ Лука подчеркивает, что страдание происходит именно «ныне»: κλαίοντες νῦν. Ср. также программную проповедь Иисуса в Лк. 4:18 сл.

¹⁸ См. Gese, Bemerkungen, 422, 430.

Отметим попутно: опять контекст намекает на бытовой, повседневный характер нужд, а не связанный лишь с эсхатонном. Уместно вспомнить и притчу о судье неправедном (Лк. 18:1–8), в которой несчастная женщина страдала от социальных бед. Судя по всему, социальные аспекты весьма важны для евангелиста.

«И ПРОСТИ НАМ ГРЕХИ НАШИ...»

Второе «мы-прошение» состоит из двух частей: собственно прошения («прости нам грехи наши...») и обоснования-обязательства («...ибо и мы прощаем всякому должнику нашему»). Последнее идентично тому, которое приводит Матфей. Интересно, что перед нами единственный случай, когда действие Бога практически обусловлено действием человека. «Бога можно просить о прощении потому, что и мы прощаем всем нашим должникам»²⁰.

В первой части между Матфеем и Лукой есть небольшое различие:

...и прости нам долги наши (*τὰ ὀφειλήματα ἡμῶν*)...
(Мф. 6:12)

...и прости нам грехи наши (*τὰς ἀμαρτίας ἡμῶν*)...
(Лк. 11:4)

Похоже, что первоначальная формулировка отражена у Матфея, а Лука придал ей более богословский характер. Это различие следует учитывать в интерпретации.

Тема прощения тесно связана с учением о Царстве Божьем и играла в проповеди Иисуса важную роль. Иисус не

¹⁹ У Луки это выражение встречается часто: Лк. 16:19; 19:47; 22:53; Деян. 2:46, 47; 3:2; 17:11; особенно Лк. 9:23.

²⁰ Marshall, Luke, 461.

только звал людей к покаянию, но и предлагал им любовь и прощение. Он также говорил о своей власти прощать, что подчас вызывало недовольство, приводя к спорам²¹. Показательна сцена исцеления параличного, где Иисус произносит: «Прощаются тебе грехи (αἱ ἁμαρτίαι) твои» (Лк. 5:20; пар. Мк. 2:5; Мф. 9:2). Эта полемика с фарисеями приводит далее к программному заявлению: «Я пришел призвать не праведников, а грешников (ἁμαρτωλοῦς) к покаянию (εἰς μετάνοιαν)» (Лк. 5:32; пар. Мк. 2:17б; Мф. 9:13б). Каясь, человек обретает прощение²². Но прощал Иисус даже своих палачей²³.

Важность этой темы в жизни и проповеди Иисуса делает понятной ее появление в молитве Господней. Но прося Бога о прощении, люди/ученики и сами должны быть готовы прощать. В Евангелии от Матфея этот аспект подчеркивается такими словами:

Ибо если вы будете прощать людям согрешения их, то простит и вам Отец ваш Небесный, а если не будете прощать людям согрешения их, то и Отец ваш не простит вам согрешений ваших. (Мф. 6:13–14)

Отметим, что речь идет о прощении повседневном, а не однократном и эсхатологическом. Людям надо снова и снова давать шансы. Показательна сцена, где Иисус говорит ученикам:

Если согрешит против тебя брат твой, выговори ему; и если покается, прости ему; и если семь раз в день согрешит

²¹ См. особенно Лк. 7:36–50, но также Лк. 15; 19:7–10.

²² Относительно покаяния см. также, напр., Лк. 10:13; 11:32; 13:3, 5; 15:7, 10.

²³ См, напр., в рассказе о Страстях: «Отче! Прости им (ἄφεξις αὐτοῖς), ибо не знают, что делают» (Лк. 23:34). Эта молитва Иисуса приведена только у Луки.

против тебя и семь раз в день обратится, и скажет: каюсь, — прости ему. (Лк. 17:3–4; ср. Мф. 18:21–22)

Конечно, число «семь» здесь нельзя понимать буквально. Не надо считать, сколько раз тебя обидели. Число «семь» указывает на готовность прощать бесконечно.

В связи с темой прощения в третьем Евангелии важна и сцена с грешницей, которая явилась на трапезу, приготовленную Иисусу фарисеем (Лк. 7:36–50). Как и в рассказах об исцелениях, здесь акцентируется вера: «Вера твоя спасла тебя» (Лк. 7:50). Но ключевую роль играет тема прощения: «Прощаются тебе грехи (αἱ ἁμαρτίαι)» (Лк. 7:48). Слова Иисуса призывают женщину порвать с прошлым и начать новую жизнь. В этой сцене понятие «грехи» (ст. 47–48: αἱ ἁμαρτίαι, ст. 49: ἁμαρτίας) имеет тот же смысл, что и слово «долги» (ст. 41: χρεοφειλέται... ὄφειλεν) — как и в Лк. 11:4²⁴.

Тема прощения снова обретает значимость в сцене последней встречи с Христом Воскресшим (Лк. 24:47), а после Пасхи будет играть огромную роль в проповеди церкви, наряду с евхаристической керигмой²⁵. Среди прочего, церковь возвещала: «Всякий верующий в Него (Иисуса) получит прощение грехов именем Его» (Деян. 10:42). Проповедуя в синагоге Антиохии Писидийской, апостол Павел говорил: «Возвещается вам прощение грехов» (Деян. 13:38).

Нет необходимости останавливаться на этой теме подробнее. Напоследок отметим две детали во второй части прошения.

²⁴ Ср. также в Лк. 13:2, 4 (ἁμαρτωλοὶ... ὀφειλέται). Также Лк. 18:13: «Боже! Будь милостив ко мне грешнику (τῷ ἁμαρτωλῷ)».

²⁵ Vgl. Ernst Käsemann, Eine urchristliche Tauf liturgie (1949), в: idem, Exegetische Versuche und Besinnungen, 2 Bde. 1970⁶, I, 45.

- Форма глагола ἄφιεν, видимо, предполагает *длительное* или *итеративное* настоящее время («прощаем снова и снова»). Это опять-таки означает необходимость постоянного и каждодневного прощения.
- Сказано не просто «прощаем должнику», а «...всякому (παντί) должнику». Прощение должно касаться всех обидчиков без исключения²⁶. Человек должен открывать в себе все новую и новую готовность прощать²⁷.

«НЕ ВВЕДИ НАС В ИСКУШЕНИЕ...» (ИЛИ «ИСПЫТАНИЕ»)

Только это короткое прошение сформулировано в негативной форме. Возможно, это обусловлено некой особой необходимостью или проблемой.

Формулировки в Евангелиях от Луки и от Матфея одинаковы, только Матфей «завершает» прошение просьбой «...но избавь нас от зла». О каком искушении идет речь?

Для начала вспомним, что искушению подвергается сам Иисус. Собственно, история его служения и начинается со сцены искушения (Мф. 4:1–11; Мк. 1:12 сл.; Лк. 4:1–13). В Евангелии от Луки это описано следующим образом:

Иисус, исполненный Духа Святого, возвратился от Иордана и поведен был Духом в пустыню. Там сорок дней Он был искушаем от диавола (πειραζόμενος ὑπὸ τοῦ διαβόλου).
(Лк 4:1–2)

²⁶ Fitzmyer, Luke, 906: «Для Луки это прощение становится универсальным... и соотносится с прощением, которое дарует Бог в настоящем».

²⁷ См. Bovon. Lukas ad loc. II, 135.

Если у Марка искушению уделен лишь небольшой отрывок, то Лука и Матфей приводят пространный диалог Иисуса с сатаной/дьяволом/искусителем. Он насыщен метафорами и аллюзиями, которые допускают разные толкования. Однако отметим: даже если он предполагает единичное событие, речь в нем не идет об искушении эсхатологическом. Искушение Иисуса есть «встреча с сатаной, который пытается сбить Иисуса с пути Божьего»²⁸.

Это не единственное искушение, как видно из слов, которые говорит Иисус ученикам в рассказе о Страстях:

Но вы пребыли со Мною в искушениях моих (ἐν τοῖς πειρασμοῖς μου), и Я завещаваю вам, как завещал Мне Отец Мой, Царство (βασιλείαν). (Лк. 22:28–29)

Вся жизнь Иисуса была жизнью «в искушениях». Касались они повседневной жизни.

Крайне значимый случай — сцена в Гефсимании, на горе Елеонской (Мк. 14:32–42; Лк. 22:39–46; Мф. 26:36–46). Возвращаясь к спящим ученикам, Иисус говорит им:

Что вы спите? Встаньте и молитесь (προσεύχεσθε), чтобы не впасть в искушение (μὴ εἰσέλθητε εἰς πειρασμόν). (Лк. 22:46)

Перед арестом Иисус просит учеников быть рядом с ним в его «искушении».

В отличие от молитвы Господней здесь Лука использует слово *πειρασμός* без артикля. Возможно, текст подразумевает солидарность со страданиями Иисуса в Гефсимании; возможно — с арестом Иисуса и другими событиями

²⁸ Haacker, Vaterunser, 205: «Diese Versuchung Jesu ist eine Begegnung und Auseinandersetzung mit dem Satan, der Jesus von seinem gottgewollten Weg abbringen will».

Страстной Пятницы. Однако вопреки мнению некоторых исследователей имеется в виду не последнее великое испытание, не последнее эсхатологическое искушение²⁹. В противном случае существительное *πειρασμός* стояло бы с артиклем.

Упомянем релевантный отрывок, касающийся повседневного опыта. Это притча о сеятеле (Мк. 4:1–25 пар.). У Луки пояснение о семени, упавшем на камень, выглядит так:

А упавшее на камень, это те, которые, когда услышат слово, с радостью принимают, но которые не имеют корня, и временем веруют, а во время искушения (ἐν καιρῷ πειρασμοῦ) отпадают. (Лк. 8:13)

Но от кого происходят «искушения»? В Новом Завете всюду (за вычетом позднего отрывка Иак. 1:13) предполагается, что посылает испытания — Бог. Это имеет параллели за пределами Нового Завета. Для сравнения можно взять древнюю иудейскую молитву, читавшуюся перед едой:

*Омыв лицо, да скажет: «Благословен Сгоняющий сон с очей моих и дремоту с очей моих. И да будет воля Твоя, Господи Боже мой, приучить меня к Закону Твоему и дать мне прилепиться к заповедям Твоим. И **не введи меня ни в грех, ни в нечестие, ни в искушение**, ни в позор, и да будет мой помысел подчинен Тебе. Удали меня от человека злого и товарища злого, и дай мне прилепиться к помыслу доброту и к товарищу доброту в мире Твоем. Дай мне обретать сегодня и всякий день милость, благоволение и милосердие в очах Твоих и в очах всех видящих меня, и окажи мне*

²⁹ Ср. Marshall, Luke, 461: «Еще менее вероятно, что речь идет о последнем великом испытании».

благую милость. Благословен Ты, Господи, оказывающий благую милость народу Твоему Израилю. (Берахот 60б)

Конечно, это намного более поздний текст. Но и в кумранском Великом Свитке Псалмов находим:

Помни меня и не забывай меня, и не вводи меня в трудности слишком великие для меня.

*Удали грех детства моего от меня, и мои прегрешения да не будут воспомянуты против меня. (11QPs XXIV: 10–11)*³⁰

Просьба «не введи нас в искушение» отражает повседневный контекст³¹. Не все ведь люди «герои веры» (Евр. 11) как Авраам или Иов. Молитва отражает горечь понимания: есть соблазны, выдержать которые обычному человеку не под силу. Отсюда и мольба к Отцу Небесному: «Не введи нас в искушение...»

Это сопоставимо с прошением о «хлебе»/еде, постоянном начале новой жизни. Человек молит оградить его от опасностей для веры. «Мы-прошения» — это первые шаги, которые помогают нам подготовиться к повседневным вызовам (и конечно, последним временам).

«ДА СВЯТИТСЯ ИМЯ ТВОЕ...»

И только теперь мы переходим к первому прошению: «Да святится имя Твое...» Оно такое же, как и у Матфея³².

³⁰ Здесь я следую английскому переводу в: F. G. Martínez / E. J. C. Tigchelaar (ed.), *The Dead Sea Scrolls. Study Edition II* (1998), 1176 сл.

³¹ Ср. Лк. 9:23: «Если кто хочет идти за Мной, пусть отвергнет себя и каждый день (καθ' ἡμέραν) несет крест свой...» См. Bovon, Lukas, 410 и его интерпретацию Лк. 4:1–25: «Es ist die ständige Versuchung, seinen Glauben in der Gesellschaft zu verleugnen» («это постоянное искушение отречься от своей веры в общину»).

Первые два прошения грамматически сходны. Каждое из них начинается глаголом в повелительном наклонении (аорист, третье лицо). Тем самым человек не обращается к Богу напрямую. Но Бог и Его «имя» — главный субъект предложения. Таким образом, теоцентризм сохраняется.

Как ни странно, в Евангелии от Луки (да и других Евангелиях) очень мало сказано о том, *что* есть святость Божия. Однако уже в первой главе Евангелия от Луки понятие *ὄνομα* использовано — без разъяснений — в Песне Богородицы («Магнификат»), которая также представляет собой молитву. Причем здесь же присутствует идея святости:

...сотворил мне величие Сильный, и свято имя Его (*ἄγιον τὸ ὄνομα αὐτοῦ*); и милость Его (*τὸ ἔλεος αὐτοῦ*) в роды родов (*εἰς γενεὰς καὶ γενεάς*) к боящимся Его... (Лк. 1:49)

Показательно сочетание атрибутов Бога: сделан акцент на Его святости и милости, причем милости бесконечной («в роды родов») ³³.

Таким образом, фразу из Лк. 11:2 лучше понимать как доксологию: молящийся возвещает славу и величие Божие ³⁴.

Помимо этого основного смысла не исключен и дополнительный, этический. Согласно иудейской вере, чрезвычайно важно святить имя Божие. Есть даже понятие

³² Ср. арамейскую молитву «Каддиш» и третье благословение «Шмонэ Эсрэ» (Кедушат га-Шем): «Ты свят и имя Твое свято, и святые хвалят тебя каждодневно. Благословен Ты, Господи, Боже святой».

³³ Ср. типичную формулировку «ради имени Твоего» в Псалмах (Пс. 24:11; 78:9 и т. д.).

³⁴ Тема благословения Бога настолько важна для Луки, что он завершает ей Евангелие: ученики пребывают в Храме, «благословляя Бога (*εὐλογοῦντες τὸν Θεόν*)» (Лк. 24:53). Встречается она и раньше. Например, после исцеления, совершенного Иисусом, очевидцы «славия Бога (*ἔδοξαζον τὸν Θεόν*)» (Лк. 5:26). См. также Лк. 17:15.

«Киддуш га-Шем» («Освящение имени»). Противоположность ему — величайший грех «Хиллул га-Шем» («Осквернение имени»)³⁵. На мой взгляд, с очень раннего периода предполагались оба аспекта: с одной стороны, сам Бог освящает свое имя, с другой — освящение имени происходит через его народ³⁶.

ЗАКЛЮЧИТЕЛЬНЫЕ РАЗМЫШЛЕНИЯ

Мы коснулись далеко не всех аспектов изучения Молитвы Господней. К примеру, мы не анализировали вариативное чтение в Лк. 11:2: ἐλθέτω το πνεῦμα σου το ἅγιον ἐφ ἡμᾶς καὶ καθάρισατο ἡμᾶς (да придет Дух Твой Святой на нас и очистит нас). Другой интересной темой могло бы стать исследование текста в контексте взаимоотношений с движением Иоанна Крестителя (ученики просят Христа научить их молитве, как научил своих последователей Иоанн).

Уместно вспомнить слова, написанные Джеймсом Данном в «Размышлениях» из сборника конференции в Сымбэнта-де-Сусе (2009):

«Во всех своих вариациях молитва Господня остается молитвой, которая с удивительной простотой и лаконичностью резюмирует приоритеты, обязательные для всех учеников Иисуса. Она говорит о базовых потребностях всего человечества и о том, как их удовлетворить»³⁷.

³⁵ См. Steudel, Heiligung, passim. Относительно «осквернения Имени» см. раввинистическую дискуссию в В. Т. Йома, 86а. Один из примеров — публичное пренебрежение к заповеди, особенно в присутствии язычников. Здесь же важна тема мученичества. См. впечатляющую статью: Avemarie, Zeugnis in Öffentlichkeit, passim.

³⁶ См. Steudel, Heiligung, 256 со ссылкой на Лев. 22:32.

Эти слова, сказанные о молитве Господней в целом, применимы и к ее версии в Евангелии от Луки.

Контекст связывает эту важнейшую молитву Иисуса с путешествием в Иерусалим (хотя в ней оно не упоминается напрямую). Насколько можно судить, Лука ассоциирует ее и с повседневной жизнью учеников Иисуса. Поэтому я уверен: она должна входить в ежедневное правило каждого христианина. И это не бездумный ритуализм: здесь есть глубокий смысл. Интересно, что христианские церкви по-разному понимают Евхаристию, таинство Крещения и многие другие вещи, но не молитву Господню — молитву, которая, по словам известного немецкого ученого, «обходит весь мир»³⁸. Поэтому она нередко объединяет разделенное тело Христово. Воистину она способна сблизить христиан «Запада и Востока». Думается, такой универсалистский ракурс имел в виду и евангелист Лука.

Конечно, он помнил и ее иудейские корни. Не случайно ведь молитва Господня во всех своих элементах использует прошения других молитв иудаизма — и принципиальной разницы с ними она не содержит.

Христианская община приписывает ее самому Господу³⁹. И поэтому, как следует из названия доклада, она составляет важную часть богословия Луки. Можно добавить: не только богословия Луки, но и всей христианской веры.

³⁷ Reflections, 193.

³⁸ См. знаменитые публичные речи после второй мировой войны в Коллегиатской церкви Штутгарта: Helmut Thielicke, *Das Gebet, das die Welt umspannt. Reden über das Vaterunser* (1949), Stuttgart, 2008; английское издание — *Prayer that Spans the world. Sermons on the Lord's Prayer* (James Clarke Company, 1988).

³⁹ См. обращение в Лк. 11:1 κύριε, διδάξον ἡμᾶς προσεύχεσθαι.

Маргарета Грубер

**«ОН ДЕЙСТВОВАЛ В ХРАМЕ
ТЕЛА СВОЕГО»: СИМВОЛИЧЕСКОЕ
ПРЕДСТАВЛЕНИЕ СМЕРТИ
И ВОСКРЕСЕНИЯ В РАССКАЗЕ
ОБ ОЧИЩЕНИИ ХРАМА (ИН. 2:13–23)**

**1. ПАСХАЛЬНОЕ ВООБРАЖЕНИЕ.
ВЗГЛЯД В СВЕТЕ ВОСКРЕСЕНИЯ:
ИСТОРИЯ И БОГОСЛОВИЕ В ИН. 2:13–23.**

Иоанново повествование об очищении Храма (Ин. 2:13–23) всегда считалось одним из ярких примеров послепасхальной герменевтики четвертого евангелиста. Во многом причиной тому была последняя фраза отрывка, где евангелист объясняет загадочные слова Иисуса о разрушенном и восстановленном Храме: «А Он говорил о храме тела Своего» (Ин. 2:21). Дальше идет комментарий: «Когда же воскрес Он из мертвых, то ученики Его вспомнили, что Он говорил это, и поверили Писанию и слову, которое сказал Иисус» (Ин. 2:22).

У синоптиков эта история рассказана несколько иначе. Если у Иоанна сам Иисус объясняет свои действия словами о Храме («разрушьте Храм сей, и Я в три дня воздвигну его», Ин. 2:19), то синоптики вкладывают похожие слова в уста *лжесвидетелей на суде*: «Мы слышали, как Он говорил: Я разрушу Храм сей рукотворенный и через три дня

воздвигну другой, нерукотворенный» (Мк. 14:58). Однако непонятно, увязывают ли они эти слова Иисуса с Его действиями в Храме.

Таким образом, со времен отцов Церкви и донныне экзегеты обсуждают: (а) вопрос об исторической достоверности действий Иисуса в Храме; (б) смысл этих действий; (в) взаимосвязь между этими действиями в Храме и вышеупомянутым речением¹.

1.1. ДОПАСХАЛЬНЫЙ И ПОСЛЕПАСХАЛЬНЫЙ РАКУРС

Современные экзегеты часто проводят грань между допасхальным и послепасхальным ракурсом на эпизод в Храме²: одно дело — (вероятные) действия самого Иисуса, и другое — как они осмыслялись и Интерпретировались в свете Его Воскресения. Различие, хотя и не строгое, между допасхальной и послепасхальной точками зрения делали еще отцы Церкви³. В свете Пасхи они понимали эпизод так: речь идет о новом Завете; новый Храм есть народ Божий, Церковь⁴.

Однако историческая критика ставит вопрос: каким было первоначальное намерение Иисуса? Какой смысл вкладывал в свои действия Он сам? Это попытка выйти за рамки текста в мир и время, которые текст описывает.

¹ О святоотеческих толкованиях рассказа об очищении Храма см. хорошую работу: Christina Metzdorf, *Die Tempelaktion Jesu. Patristische und historisch-kritische Exegese im Vergleich*, WUNT II, 168, Tbingen, 2003.

² Raymond E. Brown, *The Gospel According to John (I–XII)*, Anchor Bible 29, New York, 1966, 123.

³ См. Metzdorf, 2003, 255.

⁴ Ibid.

Я не против таких историко-критических вопросов. Однако с повествовательной точки зрения есть проблема: можно ли разделить на части то, что Евангелие подает как единое целое? Можно ли превратить омлет снова в яйца? Поэтому я избираю не диахронический подход (как отделить допасхальный ракурс на акцию в Храме от послепасхального), но исследую на синхронном уровне то, как текст совмещает обе точки зрения в одном повествовании. Меня интересует литературная стратегия пасхальной герменевтики⁵.

1.2. ПАСХАЛЬНАЯ ГЕРМЕНЕВТИКА

Пасхальная герменевтика не означает, что на историческое событие попросту надстраивается второй уровень интерпретации. Евангельский текст — это не место раскопок, где один слой лежит поверх другого. Перед нами результат герменевтического процесса, первоначальный толчок которому дало событие Пасхи. Оно создало нечто новое: образ *возвещаемого* Иисуса, который говорит в тексте Евангелия и действует на его сцене. Все Евангелие сосредоточено на Иисусе — но каком именно Иисусе? Позвольте мне рассказать об интересном различии, на которое указала Сандра Шнайдерс⁶:

«Когда верующие христиане говорят об Иисусе, они обычно имеют в виду воскресшего Христа — Слово Божье,

⁵ Я затрагивала этот вопрос также в: Margareta Gruber, *Pascha-Imagination — der österliche Blick. Die Tempelreinigung als johanneisches Paradigma*, in *Der Spürsinn des Gottesvolkes*, ed. Thomas Söding, QD, Freiburg, 2016, 121–136. Относительно библейской герменевтики см. также Margareta Gruber, *Wandern und Wohnen in den Welten des Texts. Das Neue Testament als Heilige Schrift interpretieren* (SNTU 29), Linz, 2004, 41–65.

Спасителя мира. Верой они знают, что через Его человеческую природу и земное служение совершилось таинство откровения Божьего. Однако они не молятся земному Иисусу. Их молитвы обращены ко Христу. И встречу они переживают именно со Христом. Не об обычном земном Иисусе, человеке I в., возвещают Евангелия, а о Христе. Основная тема Евангелий как Священного Писания — не исторический Иисус, а воскресший Христос. Шнайдерс называет Его реальным Иисусом (*actual Jesus*)»⁷.

Иисус, предлагаемый читателю в Евангелиях как текстах, — литературный персонаж, конструкт (не выдумка!). Этого персонажа и героя, который говорит и действует в Евангелии, Шнайдерс именует *возвещаемым Иисусом*⁸. Один из его аспектов — *исторический Иисус* Евангелия. Эта часть образа имеет отношение к земному Иисусу и строго историческому характеру Его деятельности. Однако *возвещаемый Иисус* — больше, чем просто литературная репрезентация исторического Иисуса, ибо в Нем историческое воспоминание и образ веры слиты в одну фигуру, которая действует на сцене евангельского повествования. *Возвещаемый Иисус* Евангелия — это образ и земного, и прославленного Иисуса как Христа, который описан «в литературно-исторической форме, чтобы пробудить веру в слушателе/читателе»⁹.

⁶ Sandra M. Schneiders, *The Revelatory Text. Interpreting the New Testament as Sacred Scripture*, Harper, San Francisco, 1991.

⁷ *Ibid.*, 100.

⁸ *Ibid.*, 101.

⁹ *Ibid.*, 101. Шнайдерс характеризует Евангелие как «повествовательное историческое богословие, в котором повествуемая история функционирует как символическое средство... через которое осуществляется провозвестие», 102.

1.3. ПАСХАЛЬНОЕ ВООБРАЖЕНИЕ

Евангелие хочет создать определенное богословское и литературное представление (performance): соединить различные элементы события Христа, исторический опыт (действия Иисуса в Храме) и богословскую веру (ее понимание в свете Воскресения) в единое и последовательное повествование об Иисусе с единым и последовательным Иисусом, действующим и говорящим. Сандра Шнайдерс называет богословскую силу, которая создала евангельский шедевр, «пасхальным воображением»¹⁰.

Возвещаемый Иисус, инклюзивный предмет Евангелия как Священного Писания, конструируется пасхальным воображением. Пасхальная тайна Иисуса, включая Его смерть на кресте, Его погребение, Воскресение, последующее явление ученикам, последнее поручение и Вознесение одесную Бога, сама по себе есть творческий конструкт. Единое целое, которое мы называем пасхальной тайной, содержит и подлинно исторические элементы (например, крестная смерть Иисуса), и события метаисторические (например, Воскресение), интерпретацию через библейские

¹⁰ Ibid., 102–108. Воображать — не значит воспроизводить или вспоминать прошлое (например, вид из окна гостиницы в последнюю поездку). Но это и не значит произвольно фантазировать (как можно придумать гостиницу на Луне). Творческое воображение означает «нашу способность создавать «целостные вещи», образы» (103). Такие образы и картины работают динамически и герменевтически: «Картина понятна», — говорит человек, когда начинает понимать взаимосвязь фактов (103 сл.). Стало быть, образы — это «не только принципы единства, но и принципы Интерпретации» (104). См. также S. Schneiders, *The Paschal Imagination: Objectivity and Subjectivity in the New Testament Interpretation*, TS 46, 1982, 52–68; R. G. Cote, *Christologie und sterliche Imagination*, Concilium 33, 1997, 74–82.

категории, выраженную физическим языком (например, Вознесение одесную Бога). Это соединение исторического опыта с опытом веры создает глубокий образ «пасхальной тайны Иисуса», где разрозненные элементы соединены в единую реальность¹¹.

Чувство верующего «форматируется» пасхальной тайной, пасхальным опытом. При таком пасхальном ракурсе он смотрит на жизнь и смерть земного Иисуса из Назарета, видя в ней откровения Сына Божьего. Этот взгляд вдохновляет и образы евангелиста. Через память о реальном служении земного Иисуса возвещается весть о Боге и Его спасительной воле. Так воспоминаемое обретает характер образца, на который христиане будут ориентироваться веками, заново создавая образ возвещаемого Иисуса для каждого поколения, слушающего Евангелие.

1.4. АНАЛОГИЯ С ХРИСТОЛОГИЧЕСКОЙ ГЕРМЕНЕВТИКОЙ

Позвольте мне добавить еще одну мысль о богословском понимании данного процесса. Догматическая Конституция *Dei Verbum* Второго Ватиканского Собора Католической Церкви описывала взаимодействие слова Божьего и слова человеческого в Писании путем аналогии с христологической герменевтикой:

«Ибо слова Божию, выраженные человеческим языком, уподобились человеческому языку, как некогда Слово Предвечного Отца, восприняв слабую человеческую плоть, сделалось подобным людям»¹².

¹¹ Schneiders 1991, 205.

Это сопоставимо со взаимосвязью между возвещаемым Иисусом Евангелий и историческим Иисусом Евангелий. Путем аналогии с христологическим догматом можно объяснить не только Священное Писание как Слово Божие, но и его предмет — Иисуса Евангелий в Его удивительном единстве Иисуса исторического и возвещаемого.

Здесь Иисус — всегда не только человек, но и Бог; не только Бог, но и человек. И Он всегда не только исторический, но и возвещаемый; не только возвещаемый, но и исторический¹³.

Откровение основано на событиях в реальной истории. Поэтому ключевая тема — это жизнь земного Иисуса из Назарета, который представлен в Евангелиях в форме исторического Иисуса Евангелий. Повествовательный анализ может исследовать и описать литературные приемы и стратегии, с помощью которых текст достигает данной цели. Тем самым история и богословие в евангельских повествованиях могут быть слитны и в то же время отличны друг от друга.

1.5. ПАСХАЛЬНОЕ ВООБРАЖЕНИЕ В ЕВАНГЕЛИИ ОТ ИОАННА

Евангелие от Иоанна с его визуальным языком и христологией сильных образов — это Евангелие, которое яснее всего являет нам пасхальное воображение. Еще в 1965 г.

¹² Второй Ватиканский Собор, Догматическая Конституция «О Божественном Откровении», *Dei Verbum*, 13. [Цит. по изд.: Второй Ватиканский Собор. Конституции, Декреты, Декларации. — Брюссель: Жизнь с Богом, 1992. — *Прим. пер.*]

¹³ Schneiders 1991, 108. Халкидонский догмат исповедует «одного и того же Христа... в двух естествах неслитно (*ἀσυγχύτως*), неизменно (*ἀτρέπτως*), нераздельно (*ἀδιαιρέτως*), неразлучно (*ἀχωρίστως*) познаваемого». См. DH 302.

Франц Мусснер написал важную работу об «Иоанновой точке зрения» (*Johanneische Sehweise*)¹⁴. В 2004 г. Рубен Циммерман воспринял этот подход и соединил его с герменевтикой в русле Рикёра. Циммерман говорит о мозаике образов Христа, которую читатели Евангелия от Иоанна создают или воображают, исходя из многообразия лингвистических образов в тексте:

«В этом отношении христология оказывается визуальным процессом, в котором многообразие образов находит синтез не в единстве концепции, а в “единстве ракурсов”. Евангелист утверждает, что цель его провозвестия — увидеть славу Иисуса (Ин. 1:14)»¹⁵.

Я бы сказала, что единство в мозаике образов Христа создается пасхальным воображением. Текст основан на пасхальном опыте: пасхальных событиях, пережитых верующими христианами. И его цель — подвести читателя к этому опыту. Евангелие от Иоанна снова и снова напоминает нам о послепасхальном опыте (Ин. 2:22; 7:39; 12:16), а в рассказе о прощальных беседах говорит о Параклете: *Том, кто дает нам пасхальную встречу со Христом во плоти*. В пяти речениях о Параклете (Ин. 14:16 сл., 26; 15:26; 16:7–11, 13–15) пасхальная перспектива четвертого Евангелия облекается в слова.

¹⁴ F. Mußner, *Die johanneische Sehweise und die Frage nach dem historischen Jesus*, QD 28, Freiburg, 1965.

¹⁵ R. Zimmermann, *Christologie der Bilder im Johannesevangelium. Die Christopoetik des Vierten Evangeliums unter besonderer Berücksichtigung von Joh 10*, WUNT 171, Tübingen, 2004, 444: «Christologie erweist sich in dieser Hinsicht als ein Sehvorgang, bei dem sich die Vielfalt der Bilder zwar nicht in der Einheit des Begriffs, wohl aber in der ‘Einheit des Blicks’ zusammenfassen lässt. Der Evangelist nennt als Ziel seiner Botschaft, die Herrlichkeit Jesu zu schauen (Joh 1,14)».

2. «...НО ОН ДЕЙСТВОВАЛ В ХРАМЕ ТЕЛА СВОЕГО»: ПОВЕСТВОВАТЕЛЬНАЯ СТРАТЕГИЯ КАК ЛИТЕРАТУРНОЕ СРЕДСТВО ПАСХАЛЬНОГО ВООБРАЖЕНИЯ В ИН. 2:13—23

А теперь я вернусь к тому, с чего начала: с действий Иисуса в Храме. Данное повествование — идеальный пример пасхальной стратегии четвертого Евангелия как литературного средства пасхального воображения.

Повествование многопланово, но имеет простую композицию. Введение (Ин. 2:13) и заключение (Ин. 2:23) помещают описываемое событие в контекст праздника Пасхи. Само повествование двухчленно: действие в Храме (Ин. 2:14–17) и логия о Храме (Ин. 2:18–21). В каждой части соединены три уровня.

Первая часть: действия Иисуса в Храме (Ин. 2:14–17)

- Первый уровень (Ин. 2:14–15). Сначала говорится об историческом событии: исторический Иисус Евангелий действует резко и решительно: выгоняет из Храма животных и опрокидывает столы менял.
- Второй уровень (Ин. 2:16). Иисус интерпретирует свои действия с помощью отрывка из пророка Захарии: «Возьмите это отсюда и дома Отца Моего не делайте домом торговли» (ср. Зах. 14:21).
- Третий уровень (Ин. 2:17). Впоследствии ученики вспоминают отрывок из Писания, который помогает им понять случившееся, — Пс. 68(69):10. Согласно данной интерпретации действия Иисуса приведут Его к смерти.

В Ин. 2:16 Иисус ссылается на Зах. 14:21, объясняя свои действия. У синоптиков в параллельном отрывке идет ссыл-

ка на Ис. 56:7 с акцентом на культ. Но для литературной стратегии Иоанна важна именно ссылка на Захарию.

Обличает ли Иисус непорядок в Храме?¹⁶ Рассмотрим широкий контекст цитаты. В Зах. 12–14 пророк говорит о Дне Господа, когда Бог будет судить и спасать. Все народы признают Его владычество, и Иерусалим станет центром поклонения Ему. Однако еще до этого великое бедствие случится с Иерусалимом, за которым последуют очистительные кары для враждебных народов. (Кары изображены через апокалиптические образы кровавой жестокости, войны и вселенских катаклизмов.) Однако заканчивается книга великой надеждой. Мы видим Иерусалим, в котором владычество Божие распростерлось на всю повседневную жизнь. Все свято в святом городе, а центром обновленного мира стал Храм. Даже «котлы в доме Господнем будут как жертвенные чаши перед алтарем» (Зах. 14:20). А поскольку нет больше жертвоприношений, нет нужды и в купцах. Книга заканчивается фразой, которая процитирована в Ин. 2:16: «И не будет более ни одного торговца (ханаанея) в доме Господа воинств в тот день» (Зах. 14:21). Тут важно учитывать взаимосвязь последнего видения с предыдущими пророчествами о Суде.

По мнению М. Теобальда, в Евангелии от Иоанна Иисус полагает конец культу с его жертвами, готовя Храм к откровению: Храм есть эсхатологическое место спасительного присутствия Божьего¹⁷. Однако у Захарии нет

¹⁶ См., напр., Francis J. Moloney, *The Gospel of John. Sacra Pagina 4*, Collegeville Minnesota, 1998, 77.

¹⁷ Michael Theobald, *Das Evangelium nach Johannes, Kapitel 1–12*; RNT, Regensburg, 2009, 321.237.

насильственного конца храмового культа, а все наказания происходят ранее. Отсутствие храмового культа — лишь следствие и результат вселенского владычества Божьего. Храм без разделения между священным и профанным — яркий и вызывающий образ вселенской святости Бога, которая преодолевает грань между святым и профанным. Чтобы почувствовать провокационность образа, сравните: это все равно как евхаристические сосуды класть в посудомоечную машину!

Вторая интерпретация действий в Храме дается через ссылку на Псалом 68:10 LXX. Ученики вспоминают его постфактум (Ин. 2:17): «Ревность по доме Твоем будет снедать меня». Этот псалом о страдающем праведнике часто цитируется в Новом Завете применительно к Страстям Иисуса. Однако евангелист, намекая на пасхальные события, сознательно меняет форму глагола — с аориста на будущее время. Ревность Иисуса по дому Отца будет стоять Ему жизни. Таким образом, действия Иисуса интерпретируются в свете Его смерти. Однако смысл интерпретации, которую дает сам Иисус в Ин. 2:16, остается открытым: какова глубинная взаимосвязь между приготовлением Храма к поклонению Богу (Зах. 14:21; Ин. 2:16) и смертью Иисуса (Пс. 68:10; Ин. 2:17)?

Вторая часть повествования подводит к этому вопросу.
Вторая часть: логия о Храме (Ин. 2:18–21)

- Первый уровень (Ин. 2:18). Сначала рассказано о событии: иудеи требуют знака в доказательство, что действия Иисуса в Храме не произвол.
- Второй уровень (Ин. 2:19–20): логия о Храме. Иисус говорит загадочные слова о разрушении и восста-

новлении Храма. Здесь сознательно использована пасхальная терминология. Судя по реакции иудеев, слова Иисуса просто невозможно было понять в той ситуации, в которой, согласно Евангелию, они были произнесены.

• Третий уровень (Ин. 2:21): интерпретация логики повествователем. Иисус имеет в виду не иерусалимский Храм, а Храм тела своего. Здесь текст использует слово *σῶμα*, которое в остальных случаях в четвертом Евангелии относится к мертвому телу Иисуса¹⁸. Стало быть, основной акцент сделан на смерть этого тела.

И все-таки остается вопрос о взаимосвязи между действиями Иисуса и логией о Храме. Почему смерть и Воскресение Иисуса — знак, который подтверждает Его право действовать подобным образом? Не имеют ли отношение Его действия и к Его телу? И не относится ли действиям в Храме также интерпретация логики в Ин. 2:21?

Третья часть: последний пасхальный комментарий (Ин. 2:22)

Последний пасхальный комментарий увязывает действия Иисуса в Храме с логией о Храме. Здесь слова Иисуса (Ин. 2:16) о недопустимости торговли в Храме также осмыслены в свете Пасхи. И логия о Храме, и действия в Храме возвещают о «храме тела Его». Храм, который очищается от торговцев, есть и «храм тела Его». Своим пророческим действием Иисус показывает, что случится с Ним самим: через жертву и Воскресение Иисус станет истинным Храмом, местом эсхатологического поклонения Богу.

¹⁸ Ин. 19:31, 38, 40; 20:12.

В конце повествования полностью раскрывается пасхальный ракурс. Читатель может прочесть рассказ (в самом буквальном смысле) в обратном направлении, от конца к началу.

- 2.22: в свете Воскресения ученики верят,
- 2.21: что Иисус говорил о Себе,
- 2.19: о своей смерти и Воскресении;
- 2.18: которые суть знак,
- 2.17: обещанный в Писании;
- 2.16: их пророческим символом и прообразом стали действия Иисуса в Храме
- 2.13: в контексте Пасхи.

3. СИМВОЛИЗМ СМЕРТИ И ВОСКРЕСЕНИЯ

Изучив литературную стратегию пасхальной герменевтики Иоанна в рассказе о Храме, можно вернуться к нашему вопросу: какой Иисус действует в Храме в Ин. 2? Это Иисус обличающий. В храмовом дворе он производит настоящее смятение. И оно затрагивает все предметы, необходимые для жертвенного культа.

Но почему? Не потому, что Он против внешней стороны культа. Все куда радикальнее: перед нами пророческий символ суда, возвещенного Захарией, суда над народами и над Иерусалимом. После этого суда купцов в Святом Граде не остается, ибо в жертвоприношениях нет нужды. И когда Иисус выгоняет из Храма жертвенных животных, Он дает удивительный знак: святость Божия нисходит на всю страну, грядет эсхатологическое поклонение Богу. А загадочные слова, которыми он отвечает иудеям о своем праве так действовать, означают, что суд очищения свершится над Ним самим, причем в жестокой и насильственной форме. Здание

Его тела будет «разрушено» в момент Его смерти и «воздвигнуто» при Воскресении. Вообще Он есть Храм, место святого и спасительного присутствия Бога. Храмовый культ же не упраздняется и не отменяется, но достигает полноты в пасхальном событии. И необходимость в нем исчезает, как и предречено у Захарии.

В Евангелии от Иоанна события третьей Пасхи пророчески предсказаны действиями Иисуса на первую Пасху и соответственно интерпретированы. В действиях Иисуса есть нечто сопоставимое с современным перформансом: чтобы рассказать о своей личности и своей миссии, Он использует яркий символический язык, наполненный великой силой. Иисус не только говорит о храме тела Своего: Он *действует* в храме тела Своего!

Повторюсь: Иисус здесь не указывает на непорядки в Храме и не призывает отменить жертвы за грехи. И дело вообще не в культе. Хотя ведет Он себя довольно жестко, это обусловлено пророческими образами Книги Захарии, где вселенскому и эсхатологическому владычеству Божьему предшествует суровый суд. Псалом 68 LXX, с помощью которого евангелист объясняет действия Иисуса, указывает на Страсти. И из последнего комментария ясно, что понять сцену в Храме можно только в свете Пасхи: ибо очищение Храма есть символический знак смерти и *Воскресения*.

Без сомнения, Иисус в рассказе Иоанна об очищении Храма есть Иисус возвещаемый, который совершает пророческие действия на сцене повествования (в чем-то сродни артисту). Композиция эпизода и его обращенность к Пасхе — яркий пример того, как действует пасхальное воображение.

Конечно, могут спросить, действительно ли у земного Иисуса были такие намерения? Действительно ли Он вел

себя подобным образом? Эти вопросы имеют право на существование. Однако позиция четвертого Евангелия ясна: тот, кто будет взирать на описанного в нем Иисуса в своем воображении, просветленном пасхальными событиями, не только поверит «Писанию и слову, которое сказал (возвещаемый) Иисус (Евангелий)» (Ин. 2:22), но и — согласно завершающим словам отрывка — уверует «во имя Его» (Ин. 2:23), т. е. во Христа живого и пребывающего рядом с нами.

**ИЗ КАНЫ В КАНУ, ОТ ИУДЕЕВ
К ЯЗЫЧНИКАМ?
НАБЛЮДЕНИЯ ЗА ИОАННОВЫМ
«ЦИКЛОМ КАНЫ» (ИН. 2—4)**

В своей литературно-богословской интерпретации Иоаннова Евангелия Андреас Кёстенбергер дает разделу Ин. 2—4 заголовок: «Из Каны в Кану: цикл Каны — служение Иисуса репрезентативному иудею, самарянину и язычнику»¹. Другие ученые выдвигали схожие идеи. Кёстенбергер читает данный отрывок в свете Деян. 1:8 («в Иерусалиме... Иудее и Самарии... и даже до края земли»). По его мнению, модель Деян. 1:8, описывающая миссию ранней церкви после Пасхи и Пятидесятницы, «отражена здесь уже в земной миссии Иисуса»². Однако прямая привязка к Деян. 1:8 наводит на мысль, что Кёстенбергер не вполне понял специфику Иоаннова ракурса.

¹ Andreas J. Köstenberger. *A Theology of John's Gospel and Letters. Biblical Theology of the New Testament* (Grand Rapids, Mich.: Zondervan, 2009), 191.

² Köstenberger, *A Theology of John's Gospel*, 202. И далее: «Поэтому деятельность земного Иисуса согласуется с деятельностью прославленного Иисуса после Вознесения». Кёстенбергер также строит догадки о том, в какой мере евангелист Иоанн был знаком с двухтомником Луки.

В своем докладе я попытаюсь обосновать иной подход к Ин. 2–4. Я согласен, что эти главы образуют литературное единство, сознательно выстроенный цикл (см. 1). Однако в отличие от Кёстенбергера и ряда других исследователей я не думаю, что этот цикл подает проповедь Иисуса как путь за пределы иудаизма в языческий мир. Скорее, евангелист изображает широкий спектр «иудейских» реакций на Иисуса на территории «библейского Израиля». Таким образом, для Иоанновой концепции «цикла Каны» важен аспект территориальный, топографический.

Вполне можно утверждать, что евангелист уже дал пролептическое программное заявление о территориальном аспекте повествования в прологе: «Пришел к своим (εἰς τὰ ἴδια ἦλθεν), и свои (οἱ ἴδιοι) Его не приняли» (Ин. 1:11). Согласимся с Реймондом Брауном: «По-видимому, имеются в виду его народ в “мире”, т. е. наследие Израиля, Земля Обетованная, Иерусалим», и οἱ ἴδιοι — «явно народ Израилев»³.

Пожалуй, цикл Каны представляет собой лучший пример того, как Иоаннов «текст тщательно следует контурам земли Палестины»⁴.

1. ЛИТЕРАТУРНЫЙ ЗАМЫСЕЛ ИН. 2–4 КАК «ЦИКЛ КАНЫ»

В науке широко признано, что Ин. 2–4 формирует своего рода литературный цикл⁵. Еще в 1966 г. Реймонд Браун назвал эти главы «От Каны до Каны (разные отклики на проповедь Иисуса в разных частях Палестины)»⁶. Его примеру последовали многие другие ученые. Например, Фрэнсис Молони подчеркивает: «Автор проводит читателя путем от Каны до Каны, в ходе которого сообщается о ряде встреч

с Иисусом (2:1–4:54)»⁷. В 2007 г. Петер-Бен Смит уточнил и развил данную гипотезу: «Раздел Ин. 2:1–4:54 — это цикл не «Кана — Кана», а «Галилея — Иерусалим — Галилея» или «Галилея — Галилея». Ведь особую важность имеет не столько деревня Кана, сколько ее местоположение в Галилее. Это также лучше соответствует общей символической значимости Галилеи и Иудеи в Евангелии от Иоанна»⁸. По мнению Смита, евангелист не просто упоминает Кану, а подчеркивает ее географическое положение в Галилее.

Для начала приведу основные доводы в пользу наличия цикла.

1.1. ОТ КАНЫ ДО КАНЫ: ИТИНЕРАРИЙ ЦИКЛА КАК БОГОСЛОВСКАЯ ТОПОГРАФИЯ

Путешествие Иисуса охватывает всю «библейскую» Палестину, всю «Землю Израиля»: Галилею, Иудею и Самарию. Если добавить Ин. 1:28 (10:40), это включает даже Перею.

- ³ Raymond E. Brown, *The Gospel According to John I* (AncB 29; New York: Doubleday, 1966), 10. Еще более определенно высказывается Craig S. Keener, *The Gospel of John. A Commentary I* (Peabody, Mass.: Hendrickson, 2003), 398, прим. 327: «Хотя родина Иисуса — Галилея, «своя» земля, которая отвергает его, — Иудея (ср. Ин. 4:45 [...])».
- ⁴ Craig R. Koester, «Topography and Theology in the Gospel of John», в: *Fortunate the Eyes That See* (ed. A. B. Beck et al, Grand Rapids, Mich. / Cambridge: Eerdmans, 1995), 436–448, 436.
- ⁵ Например, Francis J. Moloney, *The Gospel of John* (SP 4; Collegeville, Minn.: Liturgical Press, 1998), 23.63–65.156–157.
- ⁶ Brown, *John I*, 95–96.
- ⁷ Francis J. Moloney, *Belief in the Word. Reading the fourth Gospel. John 1–4* (Minneapolis, Minn.: Fortress Press, 1993), 59.
- ⁸ Peter-Ben Smit, «Cana — to — Cana or Galilee — to — Galilee. A Note on the Structure of the Gospel of John», *ZNW* 98 (2007): 143–149, 144.

(Перея)	1:28 ταῦτα ἐν Βηθανία ἐγένετο πέραν τοῦ Ἰορδάνου
Кана	2:1 ἐν Κανὰ τῆς Γαλιλαίας
Капернаум	2:12 κατέβη εἰς Καφαρναοῦμ
Иерусалим	
Храм	2:13 καὶ ἀνέβη εἰς Ἱεροσόλυμα ὁ Ἰησοῦς 2:14: ἐν τῷ ἱερῷ (cf. 2:19: τὸν ναὸν τοῦτον) 2:23: ἐν τοῖς Ἱεροσολύμοις
Иудея	3:22: εἰς τὴν Ἰουδαίαν γῆν
Самария (возле Сихема, колодеи Иакова, Сихем)	4:3–4: Ἦδει δὲ αὐτὸν διέρχεσθαι διὰ τῆς Σαμαρείας. 4:5 Ἔρχεται οὖν εἰς πόλιν τῆς Σαμαρείας λεγομένην Συχάρ πλησίον τοῦ χωρίου ὃ ἔδωκεν Ἰακώβ [τῷ] Ἰωσήφ τῷ υἱῷ αὐτοῦ. 4:6 πηγῆ τοῦ Ἰακώβ 4:40: καὶ ἔμεινε ἐκεῖ [=παρ' αὐτοῖς, cf.: 4:28, 30, 39: ἡ πόλις] δύο ἡμέρας
Галилея	4:43: ἐξῆλθεν ἐκεῖθεν εἰς τὴν Γαλιλαίαν 4:45: ὅτε οὖν ἦλθεν εἰς τὴν Γαλιλαίαν...
Кана (краткое изложение)	4:46: Ἦλθεν οὖν πάλιν εἰς τὴν Κανὰ τῆς Γαλιλαίας, ὅπου ἐποίησεν τὸ ὕδωρ οἶνον. 4:47: ἐκ τῆς Ἰουδαίας εἰς τὴν Γαλιλαίαν
Резюме	4:54: οὗτο [δὲ] πάλιν δευτερον σημεῖον ἐποίησεν ὁ Ἰησοῦς ἐλθὼν ἐκ τῆς Ἰουδαίας εἰς τὴν Γαλιλαίαν.

Если (!) мы хотим найти в Деяниях параллели с этой топографической структурой, это не Деян. 1:8 (вопреки мнению Кёстенбергера), а Деян. 9:31, где упомянуты все три части Палестины («Израиля»)⁹. Однако это можно сказать и о 1 Мак. 10:30¹⁰. Таким образом возникает вопрос: хотел ли евангелист изобразить путь Иисуса через всю «землю Из-

раилеву» (ср. Мф. 2:21: εἰς γῆν Ἰσραήλ)?¹¹ По-видимому, топология имеет здесь особую значимость и заслуживает более глубокого изучения.

1.2. СТРУКТУРНЫЕ ПАРАЛЛЕЛИ МЕЖДУ ДВУМЯ ОБРАМЛЯЮЩИМИ ИСТОРИЯМИ:

2:1–11 И 4:46–54¹²

Молони верно отмечает, что «два чуда в Кане служат литературной рамкой, обрамляющей ряд эпизодов»¹³. Эта «рамка» состоит из двух чудес, которые не только совершаются Иисусом в одном и том же галилейском городе, но и имеют «нетипичные» для новозаветных рассказов о чудесах литературные особенности. «Более того, параллели между двумя чудесами в Кане особенно очевидны там, где они отходят от традиционной формы чудес»¹⁴.

Судя по всему, рассказ об исцелении сына царедворца смоделирован по рассказу о превращении воды в вино. «Евангелист привлекает наше внимание к сходству, дважды

⁹ Acts 9:31: Ἡ μὲν οὖν ἐκκλησία καθ' ὅλης τῆς Ἰουδαίας καὶ Γαλιλαίας καὶ Σαμαρείας εἶχεν εἰρήνην...

¹⁰ 1 Мак. 10, 30: ἀπὸ γῆς Ἰουδα καὶ ἀπὸ τῶν τριῶν νομῶν τῶν προστιθεμένων αὐτῇ ἀπὸ τῆς Σαμαρίτιδος καὶ Γαλιλαίας. См. Иосиф Флавий, Ant XIII 50, который изменяет формулировку и добавляет Перею: τῶν ἐν τῇ Ἰουδαίᾳ κατοικούντων καὶ τῶν τριῶν τοπαρχιῶν τῶν τῇ Ἰουδαίᾳ προσκειμένων Σαμαρείας καὶ Γαλιλαίας καὶ Περαίας.

¹¹ Ср. Иосиф, Иудейская война, Bell III 48: Ἡ δὲ Σαμαρεῖτις χώρα μέση μὲν τῆς Γαλιλαίας ἐστὶ καὶ τῆς Ἰουδαίας; Плиний, Естественная история V 70: Supra Idumaeam et Samariam Judaea longe lateque funditur, pars eius Syriae iuncta Galilaea vocatur.

¹² См. Moloney, Belief in the Word, 189–191.

¹³ Ibid., Belief in the Word, 191.

¹⁴ Ibid., Belief in the Word, 190.

напоминая о чуде в Кане (ст. 46, 54) в начале и в конце второй истории в Кане»¹⁵. Модель выглядит так:

	Ин. 2:1—11	Ин. 4:46—54
Проблема	ὕστερήσαντος οἴνου	ἡμελλεν γὰρ ἀποθνήσκειν [sc. ὁ υἱὸς αὐτοῦ]
Просьба со стороны	λέγει ἡ μήτηρ τοῦ Ἰησοῦ πρὸς αὐτόν· οἶνον οὐκ ἔχουσιν	ἡρώτα ἵνα καταβῆ καὶ ἰάσῃται αὐτοῦ τὸν υἱόν,
Упрек Иисуса	λέγει αὐτῇ ὁ Ἰησοῦς· τί ἐμοὶ καὶ σοί, γύναι; οὐπω ἤκει ἡ ὥρα μου.	εἶπεν οὖν ὁ Ἰησοῦς πρὸς αὐτόν· ἐὰν μὴ σημεῖα καὶ τέρατα ἴδῃτε, οὐ μὴ πιστεύσητε.
Реакция просителя	λέγει ἡ μήτηρ αὐτοῦ τοῖς διακόνοις· ὁ τί ἂν λέγῃ ὑμῖν ποιήσατε	λέγει πρὸς αὐτόν ὁ βασιλικός· κύριε, κατέβηθι πρὶν ἀποθανεῖν τὸ παιδίον μου
Требование Иисуса	γεμίσατε τὰς ὑδρίας ὕδατος (...) ἀντλήσατε νῦν καὶ φέρετε τῷ ἀρχιτρικλίνῳ	πορεύου, ὁ υἱὸς σου ζῆ.
«знамение» (результат)	τὸ ὕδωρ οἴνου γεγενημένον	ὁ παῖς αὐτοῦ ζῆ
Причина веры	ἐφάνέρωσεν τὴν δόξαν αὐτοῦ	Ἐπίστευσεν ὁ ἄνθρωπος τῷ λόγῳ ὃν εἶπεν αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς
Следствие: вера в полном Иоанновом смысле слова	καὶ ἐπίστευσαν εἰς αὐτόν οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ.	καὶ ἐπίστευσεν αὐτὸς καὶ ἡ οἰκία αὐτοῦ ὅλη.

В обоих случаях чудо как таковое не описывается, и — что важно для обоих рассказов — оно не причина веры (πιστεύειν) протагонистов. Вера учеников вызвана откровением славы Иисуса (Ин. 2:11), а вера царедворца — словом Иисуса (Ин. 4:50).

¹⁵ Brown, John I, 194.

¹⁶ Smit, «Cana — to — Cana», 147.

1.3. НИКОДИМ И САМАРЯНКА КАК КОНТРАСТНЫЕ ОБРАЗЫ

В «цикле Галилеи» искусную руку мастера композиции выдает не только «рамка», но и «хиастический контраст» между Никодимом (и «верующими иудеями» в Иерусалиме) с одной стороны и самарянкой у колодца Иакова возле Сихема (и ее согражданами)¹⁶ — с другой: «Образ этой женщины в Евангелии от Иоанна резко противопоставлен образу Никодима»¹⁷. Да и Иисус разговаривает с ними совсем по-разному¹⁸. Это удивительное противопоставление отмечалось многими учеными, в частности, еще Уэсткоттом¹⁹. «Противопоставление этих сцен почти наверняка сделано сознательно»²⁰.

	Никодим	Самарянка
пол	ἄνθρωπος	γυνή
религиозная принадлежность	ἐκ τῶν Φαρισαίων	ἐκ τῆς Σαμαρείας (...) ἢ γυνὴ ἡ Σαμαρίτις
имя ²¹	Νικόδημος ὄνομα αὐτοῦ,	---

¹⁷ Raymond F. Collins, «Speaking of the Jews. Jews in the Discourse Material of the Fourth Gospel», in *Anti-Judaism in the Fourth Gospel. Papers of the Leuven Colloquium 2000* (JCHS 1; ed. R. Bieringer et al., Assen: Royal van Gorcum, 2001), 281–300, 284, и далее: «Никодим — иудей, мужчина и учитель, а безымянная женщина — самарянка, женщина и не знает дара Божия (Ин. 4:10)». Ср. также Smit, «Cana — to — Cana», 147.

¹⁸ Ср. Jason S. Sturdevant, *The Adaptable Jesus of the Fourth Gospel. The Pedagogy of the Logos* (NT.S 162; Leiden—Boston: Brill, 2015), 95.

¹⁹ Ср. Sturdevant, *The Adaptable Jesus*, 94.

²⁰ Köstenberger, *A Theology of John's Gospel*, 201: «Никодим — член иудейского Верховного Суда, «учитель Израилев». Самарянке далеко до подобного статуса; она происходит из презируемого иудеями племени и, как выясняется в ходе беседы с Иисусом, ведет безнравственную жизнь». См. M. M. Pazzan, *Nicodemus and the Samaritan Woman. Contrasting Models of Discipleship*, в: ВТВ 17 (1987) 45–148.

²¹ Ср. Sturdevant, *The Adaptable Jesus*, 100: «Никодим — это “кто-то”, а самарянка с виду — “никто”».

	Никодим	Самарянка
статус	ἄρχων τῶν Ἰουδαίων ὁ διδάσκαλος τοῦ Ἰσραήλ	---
этническая принадлежность	(Ἰουδαῖος)	γυναικὸς Σαμαρίτιδος οὔσης
время встречи	νυκτός	ῥα ἦν ὡς ἕκτη.
инициатива	принадлежит Никодиму (οὗτος ἦλθεν πρὸς αὐτὸν νυκτός καὶ εἶπεν αὐτῷ)	принадлежит Иисусу (λέγει αὐτῇ ὁ Ἰησοῦς· δός μοι πεῖν·)
форма обращения к Иисусу	ῥαββί	κύριε
ключевое непонимание относительно Святого Духа	γεννηθῆναι ἄνωθεν	ὔδωρ ζῶν
οἶδαμεν	в начале beginning (3:2)	в конце (4:42)
первое лицо множественного числа в устах Иисуса	3:10–12	4:19–24
Результат	Никодим замолкает. Его дальнейшие появления в повествовании (7:50–51; 19:38–42) показывают, что он так и не становится человеком действия, такая позиция для четвертого евангелиста неприемлема.	Иисус открывает себя самарянке: ἐγὼ εἶμι, ὁ λαλῶν σοι (4:26); она в свою очередь «становится благовестницей и ученицей» ²² , и в итоге все самаряне исповедуют: οὗτός ἐστιν ἀληθῶς ὁ σωτὴρ τοῦ κόσμου (4:42).

1.4. ЧЕТЫРЕ НЕПОНИМАНИЯ КАК СОЕДИНЯЮЩИЙ ЭЛЕМЕНТ

Четыре основных сцены внутреннего «цикла Каны» тесно связаны со сценами непонимания, типичными для Иоан-

²² Collins, «Speaking of the Jews», 285.

на²³. Четырежды Иисус говорит фразу с метафорическим, образным или двойным смыслом. Ответы иудеев, Никодима, самарянки и учеников показывают, что все они не понимают смысла сказанного, ибо интерпретируют фразу буквально.

	Ин. 2:12–22	Ин. 3:1–21	Ин. 4:4–26	Ин. 4:31–38
фраза Иисуса	ὁ ναὸς οὗτος	γεννηθῆναι ἄνωθεν	τὸ ὕδωρ τὸ ζῶν	βρώσιν ἔχω φαγεῖν
непонимание (= буквальное понимание)	[иудеи] ὁ ναὸς / τὸ ἱερόν = иродианское здание	[Никодим] εἰς τὴν κοιλίαν τῆς μητρὸς αὐτοῦ δεύτερον εἰσελθεῖν καὶ γεννηθῆναι	[самарянка] обычная вода из колодца	[ученики] обычная пища, даваемая человеком
подлинный смысл (= образный смысл)	ὁ ναὸς τοῦ σώματος αὐτοῦ	γεννηθῆναι ἐξ ὕδατος καὶ πνεύματος γεννηθῆναι ἐκ τοῦ πνεύματος	πηγὴ ὕδατος ἀλλομένου εἰς ζῶην αἰώνιον (= Святой Дух)	ἵνα ποιήσω τὸ θέλημα τοῦ πέμψαντός με καὶ τελειώσω αὐτοῦ τὸ ἔργον.

Таким образом, евангелист использует один и тот же прием во всех четырех рассказах — при всем различии в действующих лицах, контексте и т. д. И (только) в данном отношении Никодим есть «образец неспособности иудеев уяснить смысл метафорических речей и символического действия» Иисуса²⁴; и (только) это верно в отношении как самарянки, так и учеников Иисуса.

Итак, евангелист дает понять: несмотря на все различия, самарянка из низших социальных слоев и имевшая пять

²³ См., напр., Köstenberger, *A Theology of John's Gospel*, 141–145; R. Alan Culpepper, *Anatomy of the Fourth Gospel. A Study in Literary Design* (Philadelphia: Fortress Press, 1983), 152–165. Tom Thatcher, *The Riddles of Jesus in John. A Study in Tradition and Folklore* (SBL Monograph Series 53; Atlanta, Ga.: Society of Biblical Literature, 2000).

²⁴ Culpepper, *Anatomy of the Fourth Gospel*, 95.

мужей, иерусалимские иудеи из Храма и «верующий» иудей вроде Никодима, который олицетворяет «высшие круги иудейского общества, обладая не только влиянием, но и образованностью, престижем и религиозным достоинством»²⁵, а также ученики Иисуса (также происходящие из низших слоев) — все они совершенно не способны принять свидетельство «Приходящего с небес» (Ин. 3:31 сл.), понять его слова и услышать их (Ин. 8:43). Кроме того, использование евангелистом непониманий есть прямое следствие его восприятия слов Иисуса как «духа и жизни» (Ин. 6:63: πνεῦμα ἐστὶν καὶ ζωὴ ἐστίν), «глаголов вечной жизни» (Ин. 6:68: ῥήματα ζωῆς αἰωνίου).

1.5. ОСНОВНЫЕ ЛЕЙТМОТИВЫ ЦИКЛА

Четвертый евангелист связывает сцены цикла с (как минимум) двумя «лейтмотивами», заданными в первых двух рассказах цикла и несколько раз воспринятыми далее.

1. *Мотив брака: Иисус как подлинный Жених.* Вводит-ся первым рассказом о Кане (Ин. 2:1–11). «Показывая, что Иисус дает вино для свадьбы, Иоанн также намекает на то, что Мессия есть Жених. Эта идея яснее проговорена в Ин. 3:29»²⁶. То, о чем сцена в Кане говорит прикровенно, Иоанн Креститель возвещает в Ин. 3:29 напрямую. Иоанн узнает в Иисуса Жениха, поскольку у Иисуса есть невеста (видимо, его последователи, те, кто верит в Него)²⁷. Бо-

²⁵ Sturdevant, *The Adaptable Jesus*, 99.

²⁶ Jocelyn McWhirter, *The Bridegroom Messiah and the People of God. Marriage in the Fourth Gospel* (SNTS.MS 138; Cambridge University Press, 2006), 49.

²⁷ Ср. McWhirter, *Bridegroom*, 57. См. подробный анализ: 50–58 и 115–117.

лее того, в Ин. 4:16–18 Иисус вводит тему мужей самарянки, что создает аллюзии на Быт. 29:1–20. Вера самарянки в Иисуса заменяет обручение Иакова и Рахили²⁸.

2. *Мотив Храма*. Предполагается уже в посольстве «священников и левитов» из Иерусалима к Иоанну Крестителю (Ин. 1:19). В более явной форме данный мотив отражен в очищении Иисусом Храма и последующем диалоге (Ин. 2:13–22). Он возобновляется в беседе с самарянкой о месте поклонения Богу (Ин. 4:19–24), и ему, видимо, сопутствует мотив очищения (Ин. 2:6; 3:25).

2. ДИАХРОНИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ

Чтобы создать «цикл Каны», евангелист соединил разные традиции и источники, особенно два доиоанновы источника.

1. Два галилейских «знамения», видимо, заимствованы из «источника знамений»²⁹. Основной довод в пользу существования такого источника — подсчет знамений в Ин. 2:11 (Ταύτην ἐποίησεν ἀρχὴν τῶν σημείων ὁ Ἰησοῦς) и 4:54 (Τοῦτο [δὲ] πάλιν δεῦτερον σημεῖον ἐποίησεν ὁ Ἰησοῦς), который противоречит упоминанию о «знамениях» в Иерусалиме в Ин. 2:23 (3:2; 4:45). Однако последние исследования показывают: к этому более старому материалу восходят не только два галилейских «знамения», но и итинерарий³⁰, и другие материалы данного цикла³¹.

²⁸ См. McWhirter, *Bridegroom* 75–76.

²⁹ Michael Theobald, *Das Evangelium nach Johannes I* (RNT; Regensburg: Pustet, 2009), 32–42.

³⁰ См. Charles H. Dodd, *Historical Tradition in the Fourth Gospel* (Cambridge University Press 1965), 233–250.

2. Без сомнения, рассказ об очищении Храма заимствован из доиоаннова рассказа о Страстях и Пасхе, имеющего разноплановую связь с синоптическим материалом. Есть веские основания полагать, что *Aufstiegsnotiz* Ин. 2:13 (ср. Мк. 10:32) некогда формировала начало доиоаннова рассказа о Страстях³². Евангелист взял этот рассказ из первоначального контекста и переставил его в начало служения Иисуса. Тем самым очищение Храма стало первым деянием Иисуса в Иерусалиме.

Он использует точно такой же литературный прием (переставляет поздние сцены в более раннюю часть повествования) и в других случаях: с преданием о Гефсимании (ср. Мк. 14:32–42 пар. с Ин. 12:23, 27–28; 14:30–31 и 18:11), «рассказом об установлении» со словами о хлебе и вине в контексте тайной вечери (ср. Лк. 22:19–20 пар. 1 Кор 11:23–25 с Ин. 6:51), допросом Иисуса первосвященником (ср. Лк. 22:67, 70 с Ин. 10:24–25, 36). В каждом из этих случаев перестановки евангелиста создают «пробелы» в рассказе о Страстях³³.

Среди прочего в данном сценарии интересно следующее: Иоаннова версия очищения Храма с ее взаимосвязью между *Aufstiegsnotiz* (Ин. 2:13), пророческим знамением

³¹ Согласно Theobald, John I, 32–42, следующие отрывки восходят к «источнику знамений» и были включены в четвертое Евангелие евангелистом: Ин. 2:1–11; 2:12; 3:23; 3:24–30; 4:1, 3; 4:5–42, 43, 46–54.

³² Theobald, John I., 223–229.

³³ См. Ин. 13:1–30 (начало трапезы не описано; ср. Лк. 22:15–20); 18:1–4 (что происходит в саду?) и 18:24, 28 (что происходит перед Каиафой?). См. Hans-Ulrich Weidemann, «Leben für den Kosmos statt Sterben für Israel. Überlegungen zur Überlieferungsgeschichte des sog. „Einsetzungsberichts“ im Johannesevangelium», в: *Rediscovering John* (Studium Biblicum Franciscanum Analecta 80; ed. L. D. Chrupcala, Milano: Terra Santa, 2013), 233–266.

в Храме (Ин. 2:14–17), требованием знамени, удостоверяющим действия Иисуса (Ин. 2:18–21), и «логией о Храме» (Ин. 2:19), выглядит древнее синоптической — несмотря на редакторские изменения, внесенные четвертым евангелистом³⁴.

Можно утверждать, что евангелист соединяет доиоаннов рассказ о путешествии Иисуса из Каны в Кану с началом доиоаннова рассказа о Страстях. Но зачем? На мой взгляд, евангелист делает рассказ об очищении Храма своего рода прелюдией к сцене с Никодимом. Эта «редакторская трансплантация»³⁵ составляет часть непрерывного интереса евангелиста к «верующим иудеям» в Иерусалиме. Данную группу следует отличать от прочих «иудеев», которые с начала служения Иоаннова Иисуса не принимали его действия и не верили в него. Последние скоро станут смертельными врагами Иоаннова Иисуса (Ин. 5–12), что особенно проявится в рассказе о Страстях (Ин. 18–19). Однако помимо «неверующих иудеев» в Иерусалиме есть и «верующие иудеи», даже среди «начальников» (Ин. 3:1; 12:42), чья вера, с точки зрения евангелиста, ущербна и неполноценна, поскольку обусловлена знаменами, творимыми Иисусом. Эти иудеи не хотят, чтобы их отлучили от синагоги, а потому скрывают свою веру — из страха перед «другими» иудеями! Евангелист противопоставляет «верующих иудеев» Иерусалима самарянам в Сихаре (которым не приходилось опасаться отлучения от синагоги), царедворцу в Капернауме и ученикам.

³⁴ Πάσχα τῶν Ἰουδαίων (Ин. 2:13); возможно, большие животные (Ин. 2:14–15); οἱ Ἰουδαῖοι (Ин. 2:18), иудеи как те, кто разрушат Храм в логии о Храме (Ин. 2:19), непонимание (Ин. 2:20–21) и заключительное утверждение (Ин. 2:22).

³⁵ Brown, John I., 114.

3. ΙΟΥΔΑΙΟΙ, «ИЗРАИЛЬ» И ВЕРУЮЩИЕ В ИН. 1:19–51

Прежде чем отправиться в короткое путешествие по «циклу Галилеи» и пройти с Иоанновым Иисусом из Каны в Кану, следует рассмотреть Ин. 1:19–51: данный отрывок тесно связан с первым чудом в Кане. «Первые дни Иисуса подводят нас к откровению славы «в третий день» в Ин. 2:1–12»³⁶. Еще важнее то, что в итинерарии упомянута Перея³⁷. Поэтому в Ин. 1:19–4:54 Иисус в буквальном смысле обходит весь «библейский Израиль».

Однако Иисус не только идет по Галилее, Иудее и Самарии. Он встречает их жителей: *галилеян* (Ин. 4:45), *самарян* (Ин. 4:7, 39–40) и *Ioudaioi* (Ин. 2:13, 18–25; 3:1, 25). Можно заключить, что в четвертом Евангелии понятие *Ioudaioi* (Ἰουδαῖοι) используется в этно-географическом смысле и обозначает «жителей Иудеи». Это не случайно, поскольку слова *Ioudaios/Ioudaioi* (и их еврейские и латинские аналоги) «первоначально, а в античности и главным образом, — этно-географические термины, обозначающие эпонимных жителей земли *Ioudaia/Yehudah*»³⁸. Однако в Галилее Иисус сталкивается не только с «иудейскими» обычаями очищения (Ин. 2:6), но и с *Ioudaioi*, которые явно галилеяне, поскольку знают его родителей (Ин. 6:41–42, 52).

³⁶ Moloney, *Belief in the Word*, 59.

³⁷ Ин. 1:28: ταῦτα ἐν Βηθανίᾳ ἐγένετο πέραν τοῦ Ἰορδάνου, ὅπου ἦν ὁ Ἰωάννης βαπτίζων (ср. Ин. 3:23; 10:40). Относительно трудностей полемики вокруг итинерария см. Rainer Riesner, *Bethanien jenseits des Jordan. Topographie und Theologie im Johannes—Evangelium* (Gießen/Basel: Brunnen, 2002). Both Keener, *John I*, 449 f. and Theobald, *John I*, 162, favour Perea.

³⁸ Shaye J. D. Cohen, *The Beginnings of Jewishness. Boundaries, Varieties, Uncertainties* (Berkeley and Los Angeles, CA: University of California Press, 1999), 69.

Лишь в маккавейский период это этно-географическое понятие обросло религиозными (или «культурными») и политическими ассоциациями³⁹. Поэтому его употребление четвертым евангелистом отражает сложности терминологии I в., основным свидетелем которой является Иосиф Флавий. Опираясь на тщательный анализ данных понятий у Иосифа, Шайе Коэн замечает:

«Жители Иудеи — самые аутентичные иудеи (Judeans) в том смысле, что только к ним это обозначение применимо в полном смысле. К галилеянам, идумеянам и перееянам оно применимо лишь отчасти. Последние группы — иудеи (Judeans) постольку, поскольку населяют землю Иудеи в широком смысле слова и составляют часть нации иудеев (Judeans) в широком смысле слова. Однако постольку, поскольку они не живут в Иудее в узком смысле слова и не составляют часть нации иудеев в узком смысле слова — галилеяне, подобно идумеянам, образуют отдельный этнос — они не иудеи. Лишь иудеи Иудеи (Judeans of Judea) — иудеи в полном и строгом смысле слова»⁴⁰.

Таким образом, галилеяне сохранили этно-географическую самобытность, даже став *Ioudaioi*. Они *Ioudaioi* в том смысле, что молятся в иерусалимском Храме, следуют иудейским правилам и обычаям, составляют часть иудейского государства (т. е. римской провинции Иудея). Таким образом, в ходе своего пути по Земле Израилевой Иоаннов Иисус встречает иудеев в Иерусалиме (Ин. 2:13–3:21), а также

³⁹ См. Cohen, *Beginnings*, 78–82.

⁴⁰ Cohen, *Beginnings* 73. Ср. *ibid.*, 114: Иосиф Флавий отмечает, что галилеяне формировали собственный этнос, отличающийся от иудейского (Иосиф, *Иудейская война* 2.510, 4.105).

галилеян в Галилее, которые восприняли иудейские обычаи, особенно правила чистоты (Ин. 2:6), и культовый центр в Иерусалиме (Ин. 4:45). Он встречает и самарян в Самарии, не следующих этим правилам (Ин. 4:1–42).

Иоанн Креститель также с самого начала проповеди сталкивается с «*Ioudaioi* из Иерусалима». Любопытно, что они посылают «священников и левитов» (Ин. 1:19: ἀπέστειλαν οἱ Ἰουδαῖοι ἐξ Ἱεροσολύμων ἱερεῖς καὶ Λευίτας), которые следуют фарисейским уставам (Ин. 1:24: ἦσαν ἐκ τῶν Φαρισαίων). Тем самым евангелист еще в начале повествования вводит «лейт-мотив Храма».

В этом контексте Иоанн Креститель говорит очень интересную вещь об Иисусе. Грядущий уже присутствует (в Иерусалиме?), но инкогнито: μέσος ὑμῶν ἔστηκεν ὃν ὑμεῖς οὐκ οἴδατε (Ин. 1:26 сл.). Иерусалимские священники и левиты, а с ними фарисеи, не обладают важным знанием об Иисусе⁴¹. Далее в ходе евангельского повествования сказанное в Ин. 1:26 сл. сбывается вновь и вновь: они как не знали, так и не знают Иисуса, пребывающего среди них!

Некогда и сам Иоанн «не знал Его» (Ин. 1:31, 33). Во многом он находился в том же положении, что и *Ioudaioi*. Но цель его проповеди состоит в том, чтобы показать, кт. е. сокрытый Мессия. Те, к кому обращена его проповедь, названы «Израилем» (Ин. 1:31: ἵνα φαυερῶθῃ τῷ Ἰσραὴλ, ср. 12:13), а не *Ioudaioi*, хотя в контексте упомянуты только *Ioudaioi*.

По мнению Томсона, здесь понятие «Израиль» используется «стандартным образом»: «Имеются в виду все иудеи; такова внутрииудейская формула речи»⁴². Это вызы-

⁴¹ Ср. Dodd, *Historical Tradition*, 266–269, который указывает на «иудейскую веру в неизвестного или сокрытого Мессию».

вает сомнения, даже с учетом того, что выкладки Томсона об использовании понятия «Израиль» иудеями убедительны. Ни проповедь Иоанна Крестителя, ни откровение Иоаннова Иисуса не адресованы «всем *Ioudaioi*». Напротив, создается впечатление, что четвертый евангелист переосмысляет данный термин: Иоаннов «Израиль» — это та группа *Ioudaioi* (в узком или широком смысле слова⁴³), которые уверовали в Иисуса и мыслят в рамках библейских и мессианских чаяний.

Так что же делает «иудея» (*Ioudaios*) «израильтянином»? И как «израильтянин» становится верующим в полном Иоанновом смысле слова? Этот переход осуществляется в три шага. В Евангелии они проиллюстрированы на примере Нафанаила (Ин. 1:43–51), который также происходит из Каны (Ин. 21:2)!

- *Первый шаг.* Филипп «находит» Нафанаила и говорит ему: ὄν ἔγραψεν Μωϋσῆς ἐν τῷ νόμῳ καὶ οἱ προφῆται εὐρήκαμεν, Ἰησοῦν υἱὸν τοῦ Ἰωσήφ τὸν ἀπὸ Ναζαρέτ (Ин. 1:45). Это «классическая» иудеохристианская вера: Иисус есть исполнение Закона и Пророков⁴⁴. Нафанаил реагирует недоверчиво: житель Назарета на такую роль не подходит (Ин. 1:46)⁴⁵. Это «классическая» иудейская реакция на иудеохристианскую проповедь: все начинается с неверия. Но для Нафанаила таков лишь первый шаг.

⁴² Peter J. Tomson, «“Jews” in the Gospel of John as Compared with the Palestinian Talmud, the Synoptics and Some New Testament Apocrypha», в *Anti-Judaism in the Fourth Gospel. Papers of the Leuven Colloquium 2000 (JCHS 1; ed. R. Bieringer, Assen: Royal van Gorcum, 2001)*, 301–340, 319.

⁴³ См. Cohen, *Beginnings* 72.

• *Второй шаг.* Нафанаил откликается на приглашение Филиппа: ἔρχου καὶ ἴδε. Видя идущего к нему Нафанаила, Иисус произносит: ἴδε ἀληθῶς Ἰσραηλίτης ἐν ᾧ δόλος οὐκ ἔστιν (Ин. 1:47). Далее становится ясно, что Иоаннов «израильтянин» есть тот, кого чудесным образом видит Иисус (Ин. 1:48: εἰδόν σε). И теперь сам «израильтянин» (как ранее Филипп) пытается осмыслить Иисуса в мессианских категориях: называет Иисуса «Равви» и Царем Израиля — и в *этом* смысле Сыном Божиим (Ин. 1:49). Вера «израильтянина», подобного Нафанаилу, обусловлена сверхъестественным ведением Иисуса (Ин. 1:50)⁴⁶; следовательно, для него Иисус есть исполнение иудейских мессианских чаяний (ср. Ин. 12:13). (Но согласно четвертому евангелисту, все это «неадекватные христологические модели»⁴⁷.) В Евангелии от Иоанна понятие Израиль получает новый и более узкий смысл: это те *Ioudaioi*, которые положительно реагируют на Иисуса и считают его иудейским Мессией.

• *Третий шаг.* Что делает «израильтянина» верующим в полном Иоанновом смысле слова? Ответ мы находим в обетовании Иисуса Нафанаилу: «Увидишь больше сего» (Ин. 1:50: μεῖζω τοῦτων ὄψη). Затем Иисус обращается ко всем ученикам: «Отныне будете видеть небо отверстым и ангелов Божиих восходящих и нисходящих к Сыну Человеческому (1:51)⁴⁸. Здесь основная мысль

⁴⁴ Ср. Keener, John I, 482: «Исповедание Филиппа, в целом, такое же, как у Андрея: “Мы нашли Мессию” (Ин. 1:41)».

⁴⁵ ср. Dodd, Historical Tradition, 311.

⁴⁶ Moloney, Belief in the Word, 73.

⁴⁷ Ср. Keener, John I, 488.

евангелиста: «израильтянин» должен выйти на новый уровень веры: ведь Иисус открывает свою полную божественную славу (и все содержание Иоанновой христорологии!), которая не сводится к иудейским мессианским чаяниям. Иисус не только «Тот, о котором писали Моисей в Законе и Пророки». Он не только «пророк», «Царь Израилев» и «Мессия», но и «Господь и Бог» (Ин. 20:28), и «мы видели славу Его, славу как Единородного от Отца» (Ин. 1:14). Таким должно быть и полное исповедание.

Все три «уровня» и переходы между ними — с первого на второй, со второго на третий — соответствуют группам и индивидам в Иоанновом повествовании.

4. ПУТЬ ИИСУСА ПО ЗЕМЛЕ ИЗРАИЛЕВОЙ

4.1. ИИСУС ОТКРЫВАЕТ СВОЮ БОЖЕСТВЕННУЮ СЛАВУ «ИЗРАИЛЮ» (ИН. 2:1–12)

Первая сцена цикла сразу вызывает вопросы. Дело происходит в Кане Галилейской. Но брак, о котором мы читаем, — не «иудейский» ли? Можно ли считать, что гости — *Ioudaioi*? Пожалуй, да, хотя об этом и не сказано напрямую. Шесть каменных сосудов, стоявших «по обычаю очищения *Ioudaioi*» (Ин. 2:6 κατὰ τὸν καθαρισμὸν τῶν Ἰουδαίων) показывают, что хозяева — галилеяне, соблюдающие иудейские правила ритуальной чистоты. Поэтому читатель может сделать вывод, что «гости на свадьбе — это “иудеи”, живущие

⁴⁸ Keener, John I, 490: «Здесь новый Иаков — это Нафанаил, а не Иисус <...> Иисус же — лестница Иакова (то, что Книга Юбилеев называет “вратами неба”), путь между Богом и миром (Ин. 14:6)».

в Кане Галилейской»⁴⁹. Быть может, шестерка символически указывает на то, что ритуалам недостает совершенства, которое обозначало бы число семь⁵⁰. Но «действие Иисуса превращает обычаи Израиля»⁵¹ в нечто, обретшее нежданную полноту.

Само чудо не описывается⁵², и лишь слуги знают о происхождении вина. Однако эта осведомленность не ведет к «вере». Поэтому знамение остается почти полностью скрытым. Дар мессианского вина не «большее сего», обещанное Иисусом Нафанаилу и другим ученикам (а значит, и «Израилю») в Ин. 1:50–51. Без сомнения, в Иисусе *сбываются* мессианские чаяния; *даруется* мессианское вино. Иисус *действительно* Царь Израилев, о котором писали Моисей и Пророки. Однако «большее» (μεῖζω τούτων), которое должны увидеть ученики, это не вино, а слава!

Через это чудо Иисус явил свою (!) славу (καὶ ἐφανέρωσεν τὴν δόξαν αὐτοῦ, ср. Ин. 1:14 и 12:41!), и ученики уверовали в него. Οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ явно подразумевает пятерых учеников: Андрея, Симона Петра, Филиппа, Нафанаила, «израильянина», и анонима из Ин. 1:35–40. Эти ученики воспринимают превращение воды в вино не просто как чудо (каким было сверхъестественное знание Иисуса в Ин. 1:48), но как σῆμεῖον в полном Иоанновом смысле слова. Таким образом, Ин. 2:11 — программное утверждение относительно

⁴⁹ Lars Kierspel, *The Jews and the World in the Fourth Gospel. Parallelism, Function, and Context* (WUNT II/229; Tübingen: Mohr Siebeck, 2006), 95.

⁵⁰ Moloney, *Belief in the Word*, 85.

⁵¹ *Ibid.*, 80.

⁵² Keener, *John I*, 513, подчеркивает «относительно камерный характер чуда»; это «резко контрастирует с публичным характером знамения, которого требует храмовый истеблишмент в Ин. 2:18».

всех последующих рассказов о знамениях и делает свадьбу в Кане «парадигмой знамений Иисуса в целом»⁵³. Через знамения открывается божественная слава Иисуса. Ее видят те, кто верят в него: «Становится зримой *его слава*. И подчеркивается лишь одна реакция — *вера учеников*»⁵⁴. Таким образом, в Ин. 2:1–11 «Израиль» видит «большее» и приходит к полной «Иоанновой» вере в Сына Человеческого.

Сбывается предсказание Иоанна Крестителя: «Есть среди вас Некто, Которого вы не знаете» (Ин. 1:26). Иисуса не знали *Ioudaioi* в Иерусалиме (Ин. 1:19–24) и участники свадебного пира в Галилее. Но он может быть открыт «Израилю» (ср. Ин. 1:31: *ἴνα φανερωθῆ τῷ Ἰσραὴλ*), здесь — Нафанаилу, «подлинному израильтянину» (Ин. 1:47), и другим ученикам (Ин. 1:51). Это впервые происходит в Ин. 2:11. Иисус являет свою славу, и ученики приходят к вере в него — он являет себя «Израилю», и «Израиль» трансформируется в настоящих «Иоанновых» учеников.

Таким образом, первое «знамение» (как затем и второе!) — это история о том, как Иисус открывает себя «Израилю» (здесь: Нафанаилу и другим четверем ученикам), чтобы сделать из «израильтян» верующих, показать им свою божественную славу⁵⁵. Евангелист связывает это с мотивом жениха: «Имеющий невесту есть жених» (Ин. 3:28: *ὁ ἔχων τὴν νύμφην νυμφίος ἐστίν*). «Невеста» Жениха — это «израильтяне», которые осуществляют переход.

⁵³ Keener, John I, 515.

⁵⁴ Brown, John I, 104.

⁵⁵ Первое знамение в Кане — это рассказ о том, как «верующие иудеи» переходят со второго уровня на третий. Это не миссионерский рассказ (о переходе с первого уровня на второй).

4.2. ИИСУС И *IOUDAIOI* В ИЕРУСАЛИМЕ

(ИН. 2:13–22)

Действие в дальнейшем двухчастном «повествовании происходит в иудейском мире»⁵⁶. Наступает «Пасха *Ioudaioi*» (Ин. 2:13, 23); Иисус приходит в Храм, который называет «домом Отца Моего» (Ин. 2:16; ср. Лк. 2:49). Впервые в этом Евангелии Иисус публично называет Бога своим «Отцом». Это предвосхищает Ин. 4:19–24. Иисус не совершает сокрытого чуда, Он появляется в Храме, где ведет себя «крайне решительно»⁵⁷. Ученики вспоминают слова Писания: «Ревность по доме Твоем пожрет Меня» (Ин. 2:17). Меня аорист *κατέφαγεν* из Пс. 68:10 LXX на будущее время (*καταφάγεται*), евангелист соотносит происходящее со смертью Иисуса⁵⁸.

Евангелист переносит очищение Храма из рассказа о Страстях в Ин. 2⁵⁹, чтобы создать первую конфронтацию Иисуса с иерусалимскими *Ioudaioi*. *Ioudaioi* в Ин. 2:18–21 явно идентичны с «*Ioudaioi* из Иерусалима» в Ин. 1:19. Они связаны с Храмом и посылали к Иоанну Крестителю «священников и левитов» — а сейчас Иисус пришел к ним. Но опять-таки: он находится среди них, а они не узнают его. И «первое конфликтное противостояние задает парадигму для растущего напряжения между Иисусом и “иудеями”⁶⁰.

Ioudaioi требуют «знамения»⁶¹, и это приводит к первому непониманию согласно Иоанну. Их концепция *σημεία* от-

⁵⁶ Moloney, *Belief in the Word*, 93, on 2:13–3:36.

⁵⁷ Brown, *John I*, 122.

⁵⁸ См. Christina Petterson, *From Tomb to Text. The Body of Jesus in the Book of John* (London etc.: T.&T. Clark, 2017), 108.

⁵⁹ См. Köstenberger, *A Theology of John's Gospel*, 193f., относительно (неубедительной!) теории более раннего очищения Храма. Возражения см. в: Keener, *John I*, 518.

ражена в Ин. 2:18: τί σημεῖον δεῖκνύεις ἡμῖν ὅτι ταῦτα ποιεῖς. Здесь «знамение» — это чудесное апологетическое доказательство, способное убедить неверующих, противников и скептиков. Предполагаемая последовательность ясна: неверие → знамение → вера; знамение становится условием веры в Иисуса. Своим загадочным речением Иисус дает понять, что знамением станет воскресение его тела (Ин. 2:19)⁶². Сообщив о непонимании *Ioudaioi* (Ин. 2:20–21), евангелист объясняет слова Иисуса в свете Воскресения (Ин. 2:22). Иоанново ученичество в полном смысле слова есть лишь послепасхальная реальность (ср. Ин. 7:29; 12:16).

4.3. ВЕРА В ИИСУСА ИЗ-ЗА ЕГО ЗНАМЕНИЙ В ИЕРУСАЛИМЕ (ИН. 2:23–25)

Данный отрывок играет для евангелиста центральную и программную роль. Это «переход и введение к сцене с Никодимом»⁶³. Основные утверждения заключаются в следующем.

- Помимо *Ioudaioi* в Ин. 2:18–21, требующих «знамения» в доказательство права на акцию в Храме, в Иерусалиме есть и *вторая* группа — «верующие *Ioudaioi*» (Ин. 8:31; 11:45 и 12:11)⁶⁴.

⁶⁰ Moloney, *Belief in the Word*, 95.

⁶¹ Ср. Köstenberger, *A Theology of John's Gospel*, 323–335: очищение Храма как знамение.

⁶² Ср. Petterson, *Tomb 109*: «Иисус воскрешающий (ἐγερῶ) отделен от того, что будет воскрешено (αὐτόν). Это создает впечатление, что Иисус говорящий *отделен* от мертвого тела».

⁶³ Brown, *John I*, 126. Earlier Dodd, *Historical Tradition*, 235: «По-видимому, эти три стиха — вступление к перикопе с Никодимом, а не подлинно переходный отрывок».

- Иисус называет их представителя Николаима «учителем Израилевым» (Ин. 3:10: ὁ διδάσκαλος τοῦ Ἰσραήλ). Опять-таки понятие «Израиль» может применяться к *Ioudaioi* с позитивным отношением к Иисусу.
- Эта группа больше присутствует в Иерусалиме. Соответственно, это *Ioudaioi* в узком смысле слова⁶⁵. Однако есть также галилейские паломники, которые молятся в иерусалимском Храме (Ин. 4:45) — *Ioudaioi* в широком смысле слова⁶⁶.
- Они — «многие», и они верят во имя Иисуса (ср. Ин. 1:12), но согласно Ин. 2:23, их вера обусловлена его знамениями (πολλοὶ ἐπίστευσαν εἰς τὸ ὄνομα αὐτοῦ θεωροῦντες αὐτοῦ τὰ σημεῖα ἃ ἐποίησεν). Это относится и к галилеянам (Ин. 4:45). Согласно Ин. 8:30—31, иерусалимские *Ioudaioi* верят в Иисуса из-за его слов о прославлении после крестной смерти и единстве с Отцом (Ин. 8:28 сл.).
- Ин. 2:24—25 разъясняет, что вера (πιστεύειν), вызванная видением чудес Иисуса, не вполне полноценна. Браун замечает: «Она лучше, чем враждебная слепота «иудеев» в сцене в Храме, но не равна вере учеников в Кане (Ин. 2:11), которые через знамение начинают видеть славу Иисуса»⁶⁷.

⁶⁴ Ср. Ин. 8:31: τοὺς πεπιστευκότας αὐτῷ Ἰουδαίους; 11:45: Πολλοὶ οὖν ἐκ τῶν Ἰουδαίων οἱ ἐλθόντες πρὸς τὴν Μαριάμ καὶ θεασάμενοι ἃ ἐποίησεν ἐπίστευσαν εἰς αὐτόν; 12:11: πολλοὶ δι' αὐτὸν ὑπῆγον τῶν Ἰουδαίων καὶ ἐπίστευον εἰς τὸν Ἰησοῦν.

⁶⁵ См. Cohen, Beginnings 73.

⁶⁶ Неубедительно в Smit, «Cana — to — Cana», 145 сл.: «Таким образом, намечается контраст между подлинной «галилейской» верой (ср. Ин. 2:11) и сомнительной «иерусалимской» верой».

⁶⁷ Brown, John I, 127.

- Поскольку вера (πιστεύειν) этих «многих» обусловлена знамениями, сам Иисус не «верит», не «доверяет» им. Здесь игра слов: οὐκ ἐπίστευεν αὐτὸν αὐτοῖς.

К концу отрывка читатель Евангелия знает уже о трех (!) возможных реакциях на служение Иисуса. Терминология Евангелия различает три группы, в целом соответствующие этим реакциям, хотя границы между ними несколько размыты:

1. οἱ Ἰουδαῖοι: они не верят в Иисуса и настроены все более враждебно. Они впервые появились на сцене в Ин. 1:19, 24; их первое столкновение с Иисусом происходит после очищения Храма (Ин. 2:18–21), а основное — в Ин. 5–12. Братья Иисуса (ср. Ин. 2:12) включены в эту группу (Ин. 7:1–7).

2. «Ioudaioi, которые верят в него». Они верят в него из-за чудес, которые он совершает, или из-за слов, которые он говорит. Эта группа упомянута семь раз в первой части Евангелия (Ин. 2:23; 7:31; 8:30; 10:42; 11:45; 12:11, 42). Часто она именуется πολλοί или ὄχλος (πολύς), но дважды эксплицитно названа Ioudaioi (Ин. 8:31; 11:45; ср. 12:9)⁶⁸. «Вожди» (ἄρχων/ἄρχοντες) среди них упомянуты дважды (Ин. 3:1/12:42), и дважды они видят в Иисусе βασιλεὺς (Ин. 6:14 сл./12:13). В Ин. 12:42 эта группа боится иудеев, не желая быть отлученной от синагоги (ср. Ин. 9:22; 16:1–4). Судя по тому, что Никодим назван «учителем Израилевым» (Ин. 3:10), эта же группа именуется «Израилем» (Ин. 1:31, 49; 3:10; 12:13), «израильтянами» (Ин. 1:47). Среди «верующих Ioudaioi» есть галилеяне (Ин. 4:45). Эти галилеяне считаются Ioudaioi постольку, поскольку живут в земле Иудейской (в широком смысле слова) и следуют иудейским религиозным обычаям. Но они верят в Иисуса.

3. «Ученики», которым Иисус являет свою славу (δόξα). Если они обретают полноту веры, т. е. восходят со второго уровня на третий, они именуются «Израиелем». Если они этого не делают, они считаются «верующими *Ioudaioi*» (Ин. 8:30).

4.4. НЕУДАЧА НИКОДИМА, «УЧИТЕЛЯ ИЗРАИЛЕВА» (ИН. 3:1–21)

Никодим — фарисей, но «изображается и как глашатай другой группы: «многих» (πολλοί), уверовавших в Иисуса из-за знамений, которые он совершил на праздник Пасхи»⁶⁹. Их вера обусловлена знамениями Иисуса. И Никодим — явно один из тех πολλοί в Иерусалиме, которые верят во имя Иисуса, видя знамения (ср. Ин. 2:23 с 3:2). Тем самым он становится прототипом неполноценной «иудейской» веры в Иисуса (см. выше тип 2)⁷⁰. К тому же читатель узнает, что Никодим не «рядовой» верующий *Ioudaios*, а фарисей и один из «начальников», член συνέδριου, созываемого

⁶⁸ Вот почему ошибочно мнение Adele Reinhartz, «"Jews" and Jews in the Fourth Gospel», in *Anti-Judaism in the Fourth Gospel. Papers of the Leuven Colloquium 2000* (JCHS 1; ed. R. Bieringer et al., Assen: Royal van Gorcum, 2001), 341–356, 349: «С учетом уникальности понятия *Ioudaiois*, любопытно, что оно применяется к Иисусу (Ин. 4:9), но ни разу к верующему. И это при том, что в евангельском повествовании почти все ученики Иисуса и верующие в него (за исключением самарянки, ее соотечественников и, возможно, чинovníка в Ин. 4), иудеи в национальном и этническом смысле». Рейнхарц упускает из виду Ин. 8:31 и 11:45, а также различие между двумя видами веры в Иисуса.

⁶⁹ Jean Marie Sevrin, «The Nicodemus Enigma: The Characterization and Function of an Ambiguous Actor of the Fourth Gospel», in *Anti-Judaism in the Fourth Gospel. Papers of the Leuven Colloquium 2000* (JCHS 1; ed. R. Bieringer et al.; Assen: Royal van Gorcum, 2001), 357–369, 359.

первосвященниками и фарисеями (Ин. 11:47). Согласно Ин. 12:42, Никодим не единственный «верующий» ἄρχων в Иерусалиме.

Никодим — один из важнейших персонажей четвертого Евангелия. Севрин справедливо отмечает, что он появляется в каждом из основных разделов Евангелия: сначала в повествовательном цикле «от Каны до Каны» (Ин. 1–4), затем в полемическом разделе (Ин. 5–10) и, наконец, в конце рассказа о Страстях⁷¹. Чтобы уяснить смысл этого, необходимо коротко рассмотреть каждое из появлений.

Первое появление Никодима. Как мы уже видели, евангелист подчеркивает «иудейскость» персонажа (Ин. 3:1 сл.) и его хорошее отношение к Иисусу. Никодим приходит к Иисусу для беседы ночью (νυκτός). Ни одна символическая интерпретация данного временного уточнения — позитивная или негативная — не была убедительной⁷². И все же его ночной визит — «сокрытый и неполноценный»⁷³. А как Иисус к нему относится? Если повествователь называет Никодима «одним из начальников Иудейских», Иисус именуется его «учителем Израилевым»! Правда, в последнем случае звучит ирония: когда Никодим начинает свое неверное (или не до конца верное) заявление со слов «Равви, мы знаем⁷⁴, что Ты учитель, пришедший от Бога» (Ин. 3:3: ῥαββί, οἶδαμεν ὅτι ἀπὸ

⁷⁰ Ошибочно полагает Köstenberger, A Theology of John's Gospel, 198, что Никодим служит примером неверующего мира.

⁷¹ Sevrin, «The Nicodemus Enigma», 358.

⁷² Ср. Sevrin, «The Nicodemus Enigma», 359.

⁷³ Sevrin, «The Nicodemus Enigma», 360.

⁷⁴ Ср. иудеи/фарисеи в Ин. 9:24: ἡμεῖς οἶδαμεν ὅτι οὗτος ὁ ἄνθρωπος ἁμαρτωλός ἐστιν, and 9:29: ἡμεῖς οἶδαμεν ὅτι Μωϋσεῖ λελάληκεν ὁ θεός, τοῦτον δὲ οὐκ οἶδαμεν πότεν ἐστίν.

θεοῦ ἐλήλυθας διδάσκαλος), Иисус отрицает наличие у Никодима, «учителя Израилева», какого-либо реального понимания (Ин. 3:10 οὐ εἶ ὁ διδάσκαλος τοῦ Ἰσραὴλ καὶ ταῦτα οὐ γινώσκεις;). Евангелист иллюстрирует это с помощью одного из своих любимых приемов: непонимания (Ин. 3:3–5). Ни «учитель Израилев», ни группа, которую он олицетворяет в повествовании и в мире реального автора, — иудеи, верующие в Христа и не оставляющие синагогу, — не понимают даже τὰ ἐλίγεια (т. е. необходимости родиться заново). Более того, Никодиму не хватает и ἐλίγεια, и ἐλουράνια, о которой говорит Иисус.

В сцене с Никодимом особенно важно употребление множественного числа. Никодим начинает свое (примитивное) утверждение в первом лице множественного числа (οἴδαμεν, Ин. 3:2)⁷⁵. Он явно высказывается от лица группы, что неудивительно в свете предыдущего отрывка (Ин. 2:23–25). «Мнение Никодима об Иисусе, выраженное здесь, отражает веру тех, кто, подобно Никодиму, видели знамения и уверовали. <...> Для таких людей Иисус — учитель, которого послал и облек властью Бог»⁷⁶. Видимо, этому Никодим и «учил» «верующих *Ioudaioi*». Следовательно, Иисус обращается к нему как к представителю данной группы в Ин. 3:7: δεῖ ὑμᾶς (!) γεννηθῆναι ἄνωθεν. Иными словами, *Ioudaioi*, верующие во имя Иисуса из-за его знамений, со-

⁷⁵ Ср. Sturdevant, *The Adaptable Jesus of the Fourth Gospel*, 104: «Никодим смело (или дерзко) начинает беседу так, словно он уже понимает, кт. е. Иисус».

⁷⁶ Sturdevant, *The Adaptable Jesus of the Fourth Gospel*, 102.

вершенных в Иерусалиме, должны родиться заново — подобно всем прочим людям.

Еще важнее то, что Иисус говорит в первом лице множественного числа и в Ин. 3:11⁷⁷. Хотя этот стих не имеет особого смысла в контексте ситуации⁷⁸, он явно отражает полемику одних «верующих *Ioudaioi*» против других «верующих *Ioudaioi*»: *Ioudaioi*, которых отлучили от синагоги за их особую «Иоаннову» христологию (Ин. 9:22, 34; 12:42; 16:2) против *Ioudaioi*, которые сочетают веру в Иисуса с посещением синагоги после 70 г.⁷⁹ Таким образом, «мы» обозначает тех *Ioudaioi*, которые «рождены свыше», ибо они верят в Иисуса, Сына Человеческого, взошедшего на небо и сошедшего с неба, которому должно быть вознесено, чтобы всякий верующий в него не погиб, но имел жизнь вечную. Программный монолог в Ин. 3:13–21 есть их исповедание веры!

Второе появление Никодима. В Ин. 7:50–52 евангелист подчеркивает и то, что Никодим приходил к Иисусу ранее (ὁ ἑλθὼν πρὸς αὐτὸν [τὸ] πρότερον), и то, что он — «один из них» (εἷς ὢν ἐξ αὐτῶν), т. е. фарисеев. И здесь у Никодима не получается угодить обеим сторонам. С точки зрения Иисуса, Никодим не знает элементарных вещей, хотя и «учитель Израилев» (Ин. 3:10). Фарисейские собратья

⁷⁷ Ин. 3:11: ἀμὴν ἀμὴν λέγω σοι ὅτι ὁ οἶδαμεν λαλοῦμεν καὶ ὁ ἐώρακαμεν μαρτυροῦμεν, καὶ τὴν μαρτυρίαν ἡμῶν οὐ λαμβάνετε.

⁷⁸ Не убеждает точка зрения Keener, John I, 558: множественное число «отражает совместный голос Иисуса и Отца, свидетельствующего с ним, так что Иисус не один в своем свидетельстве (Ин. 5:31–32, 36–37; 8:13–14, 17–18)».

⁷⁹ Согласно Moloney, *Belief in the Word*, 115 сл., в Ин. 3:11 «ощущается присутствие двух групп: община Иисуса говорит к Израилю, но не способна понять τα εἰρεῖα». С первым можно согласиться, а второе нуждается в уточнении. «Община Иисуса» говорит к иудеохристианам, оставшимся в синагоге.

Никодима не только спрашивают его иронически, не галилеянин ли он сам (Ин. 7:52), но и предлагают изучить Писание, дабы убедиться в своей неправоте. «Таким образом, Никодима называют невежественным и его коллеги, и Иисус»⁸⁰.

Третье появление Никодима. В Ин. 19:38–39 Никодим оказывается рядом с Иосифом Аримафейским, «учеником Иисуса, но тайным из страха от *Ioudaioi*». Обличенный и Иоанновым Иисусом, и фарисеями, он попадает в компанию еще одного неоднозначного персонажа. И ничего удивительного в этом нет: мы уже видели в Ин. 12:42, что Никодим входит в большую группу *ἄρχοντες*⁸¹. Эта группа иерусалимских иудеев верит в Иисуса, но не хочет покидать синагогу (ср. Ин. 7:31; 8:30; 10:42; 11:45; 12:11). Севрин справедливо отмечает: «Мы видим промежуточное состояние. Этот «начальник иудейский», «учитель Израилев не занимает ни сторону отвергающих Иисуса, ни сторону верующих в него»⁸²; конечно, глагол *πιστεύειν* следует понимать именно в Иоанновом смысле (ср. Ин. 20:31 и т. д.). Эта финальная сцена Иоаннова рассказа о Страстях показывает, что второй уровень веры отныне невозможен.

4.5. ГОЛОС ЖЕНИХА В ИУДЕЕ И ДРУГ ЖЕНИХА (ИН. 3:22–36)

По мнению Петера-Бена Смита, «следующее географическое перемещение Иисуса ведет к более радушному

⁸⁰ Sevrin, «The Nicodemus Enigma», 364.

⁸¹ См. Theobald, John I, 207f.: Ин. 2:23–25 в начале первой основной части Евангелия соответствует Ин. 12:42–43 в его конце.

⁸² Sevrin, «The Nicodemus Enigma», 369.

приему: он ходит по Иудее и крестит (Ин. 3:22), в результате чего возникает конкуренция с Иоанном Крестителем (Ин. 3:23–26)»⁸³. Тут внимание повествователя переключается с Иисуса в Иудее (Ин. 3:22) на Иоанна в Эноне близ Салима (Ин. 3:24)⁸⁴.

Ст. 25 вызывает вопросы: когда люди приходят креститься, это вызывает (οὖν) спор между некоторыми учениками Иоанна Крестителя и неким *Ioudaios* (ст. 1 *Ioudaioi*) об очищении (Ин. 3:25: μετὰ Ἰουδαίου [Ἰουδαίων] περὶ καθάρσεως). Второй раз в «цикле Каны» появляется тема иудейского очищения (ср. Ин. 2:6: κατὰ τὸν καθάρσεμόν τῶν Ἰουδαίων). Бультман высказал версию, что этот иудей был крещен Иисусом⁸⁵. Так это или нет, спор показывает: вопрос об очищении остается предметом дискуссии между *Ioudaioi* и движением Иоанна Крестителя. По-видимому, здесь продолжается идея Ин. 1:24–28: τί οὖν βαπτίζεις. Как и у Иисуса, у Иоанна есть и ученики (Ин. 1:35; 3:25), и противники среди «иудеев».

После спора с *Ioudaios* ученики Крестителя говорят ему, что «все идут» к Иисусу». Это становится поводом для *ultima verba* Крестителя (Ин. 3:27–30, 31–36), на чью скорую казнь намекает еще Ин. 3:24. Иоанн «подтверждает то, о чем был намек в рассказе о Кане: Иисус Мессия подобен жениху»⁸⁶. И он открыто называет Иисуса Женихом (νυμφίος), «имеющим невесту» (ὁ ἔχων τὴν νύμφην), ибо люди стекаются в Иудею к Иисусу для крещения (Ин. 3:28)⁸⁷. Себя же

⁸³ Smit, «Cana — to — Cana», 146.

⁸⁴ См. Riesner, Bethanien, 143–154.

⁸⁵ Rudolf Bultmann, Das Evangelium des Johannes (KEK II; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1964), 123.

Иоанн именует «другом жениха» (ὁ φίλος τοῦ νυμφίου), который слышит голос жениха (τὴν φωνὴν τοῦ νυμφίου), т. е. Иисуса, крестящего в Иудее (Ин. 3:29), и радуется⁸⁸. Вторая часть *ultima verba* Крестителя содержит много параллелей с программным диалогом Иисуса с Никодимом⁸⁹, где те, кто именуется у Иоанна «мы», излагают собственную богословскую позицию в противовес традиционному «иудеохристианскому» исповеданию (см. выше). Как ясно с начала (см. Ин. 1:15), Иоанн Креститель включен в группу, именуемую «мы».

4.6. САМАРЯНКА ВСТРЕЧАЕТ ЖЕНИХА И ПРИХОДИТ К ВЕРЕ (ИН. 4:1–42)

С прихода Иисуса в Самарию начинается рассказ, служащий противовесом сцене с Никодимом. Иисус покидает Иудею, но не территорию библейского Израиля⁹⁰. Поэтому очень важно отметить сильный акцент на общей библейской традиции: Иисус останавливается около Сихема на участке земли, которую *Иаков* дал своему сыну *Иосифу* (Быт. 33:18; 48:22) и на которой Иосиф был похоронен (Нав. 24:32; ср. Исх. 13:19). Иисус также садится у колодца *Иакова*⁹¹.

⁸⁶ McWhirter, *Bridegroom*, 57.

⁸⁷ *Ibid.*, 55.

⁸⁸ Относительно ветхозаветного контекста данной формулировки (Песнь 8:13; Иер. 7:32–34; 16:9; 25:10; Вар 2:23 и особенно Иер. 33:10–11) см. McWhirter, *Bridegroom*, 50–58. И Иер. 33:10 сл., и Ин. 3:28 сл. радуются о присутствии матримониальной пары в Иудее; в обоих текстах кто-то слышит φωνὴ νυμφίου; в обоих случаях жених ассоциируется с χαρά или χαρμόσυνος.

⁸⁹ Theobald, John I, 289f.

⁹⁰ Относительно самарян см. Theobald, John I, 298f.

Поэтому нельзя сказать, что в Ин. 4 Иисус переходит в «не-иудейский мир»⁹², хотя женщина отмечает разницу между самарянами и *Ioudaioi* в Ин. 4:9 и подчеркивает ее в Ин. 4:20. Самаряне чтут единого Бога, но не в Иерусалиме. Поэтому они не *Ioudaioi*⁹³. Но все-таки читателю сразу сообщают об общей почве.

Когда самарянка приходит к нему, Иисус делает нечто невысказанное для *Ioudaios*: просит у нее воды⁹⁴. Женщина видит в Иисусе *Ioudaios* (единственный случай такой идентификации в четвертом Евангелии, хотя см. Ин. 18:35) и называет себя потомком Иакова. Иисус есть *Ioudaios* — и в Ин. 4:20–24 занимает иудейскую богословскую позицию — и его также называют *Ioudaios*, но он не действует здесь как таковой. «Диалог знаменует первый случай в четвертом Евангелии, где речь идет об иудеях. <...> Впервые в четвертом Евангелии персонажи поднимают тему «иудеев»⁹⁵.

«Названный иудеем, Иисус описывается чередой христологических титулов»⁹⁶. Все титулы в Ин. 4 применяются к Иисусу. Он действительно «больше отца нашего Иакова» (Ин. 4:12), Пророк (Ин. 4:19), Мессия (Ин. 4:25), Христос (Ин. 4:29)⁹⁷ — и Спаситель мира (Ин. 4:42). И именно

⁹¹ Обзор ветхозаветных сюжетов с колодезем см. в: Theobald, John I, 306 сл.

⁹² Moloney, *Belief in the Word*, 132. Ср. 191: не только в Израиле, но и среди самарян и язычников.

⁹³ Согласно Иосифу Флавию (Иудейские древности 13.261), самаряне отличались от *Ioudaioi* и своим *genos*, и обычаями: ἡμῶν καὶ τῷ γένει καὶ τοῖς ἔθεσιν ἀλλοτρίων ὑπαρχόντων.

⁹⁴ Ср. Collins, «Speaking of the Jews», 286.

⁹⁵ Collins, «Speaking of the Jews», 285.

⁹⁶ *Ibid.*, 286.

в разговоре с самарянкой Иисус *Ioudaios* впервые говорит о себе: ἐγὼ εἰμι (Ин. 4:26)⁹⁸.

В Ин. 4:16–18 евангелист вводит тему мужей самарянки, чтобы продолжить лейтмотив Иисуса как Жениха. Женщина с ее шестью мужчинами «олицетворяет самарян с их шестью религиями, описанными в 4 Цар. 17»⁹⁹.

Кульминацией служит короткий диалог между самарянкой и Иисусом о подлинном поклонении Богу и подлинных поклонниках, которых ищет Бог. В этой беседе о правильном месте поклонения (Ин. 4:19–24) Иисус занимает выразительно «иудейскую» точку зрения, но не хочет сказать, что самаряне идолопоклонники. Он описал иерусалимский Храм как οἶκος τοῦ πατρὸς μου еще в Ин. 2:16. В Ин. 4:16–18 он сначала противопоставляет *Ioudaioi* и самарян, но тут же выходит за рамки этого противопоставления. Опять-таки примечательно использование множественного числа: первое лицо множественного числа (ἡμεῖς) подразумевает, что Иисус высказывается от лица иудеев, поклоняющихся Богу в Иерусалиме. Ἡμεῖς, тем самым, это *Ioudaioi* — включая Иисуса! — которые молятся в иерусалимском Храме¹⁰⁰.

⁹⁷ Ср. James D. G. Dunn, *Neither Jew nor Greek. A Contested Identity* (Christianity in the Making 3; Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 2015), 340 (следуя Дж. Макдональду): «Надо полагать, это отражает тот факт, что у самарян были надежды и чаяния, сходные с Израилем: на приход “Мессии” (Таэба), который положит начало “времени божественной милости, второму царству”, объединив весь Израиль, сокрушив его врагов и прославив самарянский народ».

⁹⁸ Ср. Collins, «Speaking of the Jews», 286: самооткровение Иисуса в Ин. 4:26 есть кульминация второй части сцены (Ин. 4:16–26), монолога Иисуса, помещенного между двухчастным исповеданием веры этой женщины (Ин. 4:19, 25).

⁹⁹ McWhirter, *Bridegroom*, 70.

«Используя множественное число, Иисус утверждает, что принадлежит к иудейскому народу. Именно как иудей, хотя и очень знающий, Иисус говорит, что спасение — от иудеев»¹⁰¹. Ὑμεῖς, напротив, это самаряне — включая собеседницу Иисуса — которые молятся на горе Гаризим. Правильно отметил Р. Ф. Коллинз, что вторая часть сцены между женщиной и Иисусом переключается с личных вопросов на разговор о двух группах людей¹⁰². Однако беседа в целом показывает, что «подлинное поклонение Богу не сводится к отеческим религиозным обычаям иудеев или самарян»¹⁰³. Дар Иисуса «умалывает роль предка, который дал ее народу колодец (ст. 12), а также предков, которые молились на горе Гаризим (ст. 20). Отныне самый важный предок — это Отец, ищущий подлинного поклонения (ст. 23)»¹⁰⁴.

Сравнение с Ин. 3:11 сл. в сцене с Никодимом показывает, что в обоих случаях мы находим противопоставление ἡμεῖς—ὕμεῖς (как в Ин. 3:2 и 3:7), хотя речь идет о разных группах. В Ин. 3 ἡμεῖς — это (прежде всего) Иоаннов Иисус, но также «рожденные свыше», а ὕμεῖς — иудеи вроде Никодима, которые «верят в Иисуса из-за знамений, которые он сотворил». Контраст между ἡμεῖς и ὕμεῖς — это контраст между полноценным и неполноценным восприятием Иисуса

¹⁰⁰ Kierspel, *The Jews and the World*, 96: «Здесь данное местоимение явно подразумевает иудеев как этнорелигиозную группу, отличающуюся от самарян».

¹⁰¹ Collins, «*Speaking of the Jews*», 288.

¹⁰² *Ibid.*, 287.

¹⁰³ McWhirter, *Bridegroom*, 67.

¹⁰⁴ *Ibid.*, 72.

с послепасхальной точки зрения. В Ин. 4 контраст ἡμεῖς—ὁμεῖς устанавливается в традиционных этно-религиозных рамках, чтобы быть затем преодоленным и пройденным, ибо «настанет время и настало уже, когда истинные поклонники будут поклоняться Отцу в духе и истине» (Ин. 4:23). «Иисус берет дихотомию между «нами и ими», упомянутую женщиной, и переворачивает ее. <...> Иисус, разрушив категории, в которых мыслила женщина, теперь выходит за их пределы»¹⁰⁵.

Сцена достигает кульминации в исповедании самарянок: αὐτοὶ γὰρ ἀκηκόαμεν καὶ οἶδαμεν (!) ὅτι οὗτός ἐστιν ἀληθῶς ὁ σωτὴρ τοῦ κόσμου (Ин. 4:42). Прежним этно-религиозным барьерам здесь уже нет места. И «кульминационное исповедание резюмирует учение Иисуса о поклонении Богу в беседе с самарянской»¹⁰⁶.

Более того, Р. Ф. Коллинз проводит прямую линию от Ин. 4:22 к Ин. 4:42: «Это подтверждение — постольку, поскольку Спасителем признается иудей Иисус. И это оговорка — постольку, поскольку спасение приходит от иудеев, но ради мира»¹⁰⁷.

¹⁰⁵ Sturdevant, *The Adaptable Jesus*, 126f.

¹⁰⁶ Kierspel, *The Jews and the World*, 98.

¹⁰⁷ Collins, «Speaking of the Jews», 289.

¹⁰⁸ Dodd, *Historical Tradition*, 238.

¹⁰⁹ Поэтому не убеждает Smit, «Сана — то — Сана», 147: «На его служение позитивно реагировали не жители Иудеи, а галилеяне».

¹¹⁰ См. John M. Vonder Bruegge, *Mapping Galilee in Josephus, Luke and John. Critical Geography and the Construction of Ancient Space (Ancient Judaism and Early Christianity 93; Leiden—Boston: Brill, 2016)*, 163–169.

4.7. ГАЛИЛЕЯНЕ ПРИНИМАЮТ ИИСУСА

(ИН. 4:43–45)

Чарльз Додд был прав: «Утверждение о том, что галилеяне приняли Иисуса, никуда не ведет»¹⁰⁸. Однако евангелисту эти галилеяне явно напоминают тех «многих» в Иерусалиме, которые «видя чудеса, которые Он творил, уверовали во имя Его» (Ин. 2:23). И даже более: положительное отношение галилеян к Иисусу возникло в Иерусалиме и вызвано тем, «что он сделал в Иерусалиме на праздник». Принятие галилеянами Иисуса основано на его действиях в Иерусалиме и тесно связано с отношением иерусалимских иудеев¹⁰⁹.

На уровне Иоаннова текста *πάτρις* Иисуса, видимо, не Галилея, а Иудея, место его отвержения, хотя Иисус и происходит «из Назарета» Галилейского (Ин. 1:45–46; 18:5–7; 19:19). Однако в этот вопрос у нас нет необходимости углубляться¹¹⁰. Важнее другое: снова жесткое противопоставление между верой и неверием упрощенно трактует Иоаннову концепцию. Это видно из следующего эпизода.

4.8. ЦАРЕДВОРЕЦ (ΒΑΣΙΛΙΚΟΣ)

КАК ПРЕДСТАВИТЕЛЬ ГАЛИЛЕЙСКОЙ ВЕРЫ (ИН. 4:46–54)

Βασιλικός — пример галилеянина, принимающего Иисуса. Это видно из структурных параллелей между Ин. 2:23–25/3:1–21 и Ин. 4:42–45/4:46–54. В обоих случаях повествователь сначала представляет группу с позитивным, но неполным пониманием Иисуса, а затем индивида, представляющего эту группу с ее позитивным отношением к Иисусу. В обоих случаях Иисус обращается к индивиду как к представителю группы и обращает внимание на изъяны его веры.

	Иерусалим	Галилея
группа с неполноценной верой	2:23–25 «Многие верят» в Иисуса из-за знамений, которые он совершил в Иерусалиме	4:43–45 Галилеяне принимают Иисуса из-за того, что он совершил в Иерусалиме
индивид	3:1–21 Никодим как представитель	4:46 ὁ βασιλικός как представитель
обращение к нему Иисуса как к части группы	3:7 Должно вам (ὕμεις) родиться свыше! 3:11 Мы говорим о том, что знаем, и свидетельствуем о том, что видели, а вы свидетельства Нашего не принимаете.	4:48 Вы не веруете, если не увидите знамений и чудес

«Таким образом, после описания (Ин. 4:44–45) галилеян, привечающих Иисуса вследствие его дел, к Иисусу приходит галилейский царедворец с неполноценным пониманием власти Иисуса»¹¹¹. Многие экзегеты видят в капернаумском βασιλικός язычника: например, Молони¹¹², но также Кёстенбергер, по мнению которого служение Иисуса имеет вектор «от Иудеи к Самарии и далее к язычникам»¹¹³.

На мой взгляд, это не так. Βασιλικός означает лишь, что речь идет о слуге или чиновнике Ирода, тетрарха Галилеи (Лк. 3:1, 19; 9:7, 9; 13:31), названного «царем» в Мк. 6:14, 22, 25–27/Мф. 14:9. Ничто (!) в Евангелии от Иоанна не говорит о том, что он язычник¹¹⁴; евангелист здесь опи-

¹¹¹ Brown, John I, 188.

¹¹² Moloney, Belief in the Word, 182f.

¹¹³ Köstenberger, A Theology of John's Gospel, 205.

сывает галилейского аристократа, иродианского иудея¹¹⁵. В Ин. 4:48 Иисус снова обращается к βασιλικός во втором лице множественного числа как к представителю некоей группы. Это отсылает назад к Ин. 4:45 (οἱ Γαλιλαῖοι) и, возможно, Ин. 2:23–25 (ср. особенно 6:26–29). Таким образом, Иисус обращается к *basilikos* как к «верующему *Ioudaios*» (в смысле веры «второго уровня», см. XXX). Опять-таки он, видимо, критически относится к тому, что вера основана на видении *seteia*.

Этим рассказом евангелист снова иллюстрирует переход с неполноценной веры второго уровня (основанной на знамениях) к подлинной вере третьего уровня. Поворотный момент достигается в Ин. 4:50: Ἐπίστευσεν ὁ ἄνθρωπος τῷ λόγῳ (!) ὃν εἶπεν αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς; это происходит до того, как отец узнает о выздоровлении сына. Существенно, что ὁ βασιλικός становится ὁ ἄνθρωπος (Ин. 4:50) и, наконец, ὁ πατήρ (Ин. 4:53).

В Ин. 4:53 возникновение в Капернауме Галилейском домашней общины знаменует кульминацию всего цикла. В конце этот человек снова в некотором смысле становится βασιλικός — но теперь он βασιλικός, служащий Иисусу, Царю Израиля (ср. Ин. 1:49; 12:13), Царю иудеев (ср. Ин. 19:19).

¹¹⁴ В отличие от синоптического аналога в Лк. 7:1–10/Мф. 8:5–13, где персонаж явно не иудей. Если все три рассказа восходят к одному эпизоду в жизни Иисуса, то Иоанн «реиудаизировал» сотника, дав ему титул βασιλικός и тем самым связав его с тетрархом Иродом (а не с римской оккупационной властью).

¹¹⁵ Keener, John I, 630f.

5. ЗАКЛЮЧИТЕЛЬНЫЕ ТЕЗИСЫ

1. «Цикл Каны» не описывает «путешествие Иисуса за пределы Израиля к неиудейскому миру». Перед нами путешествие Иисуса по «всему библейскому Израилю». Основной упор сделан на сакральную топологию, а не на универсализм. Евангелист показывает разные отклики и реакции на Иисуса в иудаизме, а именно в Иудее (особенно Иерусалиме), Самарии и Галилее.

2. «Цикл Каны» описывает *три* вида реакций на Иисуса в Иудее, Самарии и Галилее: вера, неверие и некое промежуточное состояние (неполноценная вера, которая оперирует лишь иудейскими мессианскими категориями и основана на знамениях, творимых Иисусом).

3. Дуалистические/дихотомические категории, введенные в Ин. 1, оказываются решающими: есть неверие и есть вера (в полном Иоанновом смысле слова). Всякие промежуточные позиции рано или поздно оказываются невозможными: тех, кто исповедует Иисуса, изгоняют из синагоги (Ин. 9:22; 12:42; 16:1–4).

4. Подобно Павлу, четвертый евангелист называет иудеев, верующих во Христа, «израильтянами» (ср. особенно Рим. 9:6–29 и 11:1). И подобно Павлу, он вводит идею особой группы в Израиле (ср. Рим. 9:6): не все, кто из Израиля, — «Израиль». Однако Павел *не* лишал иудеев, отвергающих благовестие, названия «Израиль» (ср. Рим. 9:30–33; 10:21 и т. д.) и не проводил грань между «верующими иудеями», оставшимися в синагоге, и изгнанными «учениками». Ведь Павел писал до «расхождения путей» и до Иудейской войны.

5. Это подводит нас к историческому вопросу. Некоторое противоречие между важной, но часто упускаемой из виду,

ролю «верующих иудеев» в четвертом Евангелии и глубоко дуалистическими отрывками (вроде Ин. 3:31–36) наводит на мысль, что Иоанновы «верующие иудеи» имели *исторический аналог* в мире четвертого евангелиста, т. е. в иудаизме после 70 г. Евангелист и его община имели дело не только с иудейской оппозицией, которая в итоге привела к отлучению от синагоги. Он также знает иудеев, которые верят во Христа, но формулируют веру в иудейских категориях и остаются в иудаизме (и синагоге). Надо полагать, это иудеохристиане Иерусалима (*Urgemeinde*, «первоначальная община»), вернувшиеся в столицу после войны. О них упоминают

¹¹⁶ Епифаний, О мерах и весах 15: «Ибо они (= ученики), вернувшись из города Пеллы в Иерусалим, жили там и учили». Важное свидетельство содержится у Евсевия (Церковная история 4.5.1–4): «Списка иерусалимских епископов, указывавшего бы время их служения, я нигде не нашел (говорят, правда, что они были недолговечны). Из письменных источников я только узнал, что до осады Иерусалима Адрианом их было пятнадцать, преемственно сменявших друг друга, что все они были исконными евреями (οὗς πάντας Ἑβραίους φασὶν ὄντας ἀνέκαθεν) и Христово учение приняли искренне (τὴν γυνῶσιν τοῦ Χριστοῦ γνησίως καταδέξασθαι), так что люди, которые могли об этом судить, сочли их достойными епископского служения. Вся Церковь у них состояла из уверовавших евреев, начиная от апостолов (συνεστάσαι γὰρ αὐτοῖς τότε τὴν λαῶσαν ἐκκλησίαν ἐξ Ἑβραίων ἀποτῶν ἀποστόλων) и до тех, кто дожил до той осады, когда иудеи, отпавшие от римлян, были разбиты в нелегкой борьбе. Так как с этого времени епископов из обрезанных (τῶν ἐκ περιτομῆς ἐπισκόπων) больше не было, то следует перечислить их, начиная с первого. Первым был Иаков, именуемый братом Господним (Ἰάκωβος ὁ τοῦ κυρίου λεγόμενος ἀδελφός); вторым — Симеон, третьим — Иуст, Закхей — четвертым, пятым — Товия, шестым — Вениамин, Иоанн — седьмым, восьмым — Матфий, девятым — Филипп, десятым — Сенека, одиннадцатым — Иуст, двенадцатым — Левий, тринадцатым — Ефрем, четырнадцатым — Иосиф, последним, пятнадцатым — Иуда. Столько было в Иерусалиме епископов, от апостолов и до нынешнего времени; все они были из обрезанных (οἱ πάντες ἐκ περιτομῆς)». [Цит. по: Евсевий Памфил. Церковная история. — М.: Изд. Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1993. — *Прим. пер.*]

Епифаний и — это особенно важно — Евсевий¹¹⁶. С учетом их свидетельств тем примечательнее, что, с одной стороны, четвертый евангелист не упоминает Иакова, брата Иисуса и главу иерусалимской общины с конца 40-х гг. до своей смерти в 62 г.¹¹⁷ С другой стороны, евангелист прямо пишет, что братья Иисуса не верили в него (Ин. 7:5: οὐδὲ γὰρ οἱ ἀδελφοὶ αὐτοῦ ἐπίστευον εἰς αὐτόν). Это любопытно, если учесть, что люди из рода Иисуса играли важную роль в иудеохристианстве после иудейской войны¹¹⁸. Поэтому «как минимум вероятно, что общины иудейских верующих в Иисуса продолжали процветать (или хотя бы выживать) в Палестине, под постоянным руководством людей из рода Иисуса. Так продолжалось по меньшей мере до второго десятилетия второго века»¹¹⁹.

6. Хотя евангелиста и его группу отлучили от синагоги за «высокую христологию», оставались еще другие «общины иудейских верующих в Иисуса». Несмотря на растущие конфликты и гонения, они сохраняли свою иудейскую идентичность как ἐκ τεριτομῆς (Евсевий). Однако евангелист и его группа, при своем дуализме и опыте отношений с синагогой, не могли принять такой «третий путь».

¹¹⁷ См. Иосиф, *Иудейские древности* XX. 200 сл.

¹¹⁸ Ср. Евсевий, *Церковная история* III.11.1–12.1, 19.1–20.1, 20.4–6.

¹¹⁹ Dunn, *Neither Jew nor Greek*, 526.

МАННА И ЕВХАРИСТИЯ: ЧУДО УМНОЖЕНИЯ ХЛЕБОВ В ЕВАНГЕЛИИ ОТ ИОАННА

ВВЕДЕНИЕ

Влияние Ин. 6 на православную сакраментологию трудно переоценить. Веками отрывок Ин. 6:51–58 играл ключевую роль в православном евхаристическом богословии¹. Аллюзии на «речь о Хлебе Жизни» можно найти в анафоре литургии св. Иоанна Златоуста, особенно в молитвах до и после причастия². Однако комментаторы давно сомневаются в такой интерпретации и бросают вызов представлению о том, что Евангелие от Иоанна может служить основой евхаристического богословия³. Этот вызов существует в двух основных формах⁴.

¹ См., напр., Michael Pomazansky, *Orthodox Dogmatic Theology* (trans. and ed. S. Rose; Platina, Cal.: 1983), 275–86, который неоднократно упоминает о Ин. 6 (см. особенно 276); Nicholas Cabasilas (XIV в.), *The Life in Christ* (trans. C. DeCatanzaro; Crestwood, N.Y.: St. Vladimirs Press, 1974), 1.9; 4.2, 8, 11. Показательно само название одной из книг Александра Шмемана: Alexander Schmemmann, *For the Life of the World: Sacraments and Orthodoxy* (2nd ed.; Crestwood, N.Y.: 1973).

² Аллюзии на Ин. 6 содержатся в молитвах св. Василия Великого и Симеона Метафраста, читаемых после причастия (см. http://www.goarch.org/chapel/liturgical_texts/liturgy). Помимо литургии св. Иоанна Златоуста, см. также литургию св. Иакова 29 (ANF 7:544); литургию св. Марка 12 (ANF 7:554); литургию святых апостолов 14 (ANF 7:566).

- Согласно одной версии, сначала Евангелие от Иоанна не содержало учения о таинствах (или даже полемизировало с ним), а текст Ин. 6:51–58 был вставлен позже «церковным редактором», который хотел согласовать данное Евангелие с господствующими в церкви тенденциями⁵.
- Согласно другой версии, отрывок Ин. 6:51–58 аутентичен, но упоминания о еде и питье надо понимать иносказательно, как указания на веру⁶. В центре внимания Ин. 6 находятся вера и христология, а намеки на Евхаристию играют (в лучшем случае) второстепенную роль, а может, и вовсе отсутствуют.

- ³ Hartwig Thyen, *Das Johannesevangelium* (HNT 6; Tübingen: Mohr Siebeck, 2005), 369, кратко перечисляет комментаторов, которые понимали Ин. 6:51в–58 метафорически. Список начинается с раннего святоотеческого периода, включает также деятелей Реформации и современных экзегетов. Относительно современного немецкого подхода см. J. Heilmann, *Wein und Blut: Das Ende der Eucharistie im Johannesevangelium und dessen Konsequenzen* (BWANT 204; Stuttgart: Kohlhammer, 2014).
- ⁴ Более нюансированную классификацию вызовов см. в: M. Roberge, «Le discours sur le pain de vie, Jean 6, 22–59: Problèmes d'interprétation», *LTP* 38 (1982): 265–299; Maarten J. J. Menken, «John 6:51c–58: Eucharist or Christology?» in *Critical Readings of John 6* (ed. R. A. Culpepper; BIS 22; Leiden: Brill, 1997), 183–204, особенно 184–85 и особенно прим. 9, со ссылкой на Робержа.
- ⁵ Так, напр., Rudolf Bultmann, *The Gospel of John: A Commentary* (trans. G. R. Beasley-Murray, R. Hoare, J. Riches; Philadelphia: Westminster Press, 1971), 218–220, 234–37. По мнению Бульмана, Ин. 6:51б–58, со своей сакраментологией, «прямо противоречит сказанному чуть раньше» в ходе речи (219). Не все ученые, считающие Ин. 6:51б–58 редакторской вставкой, усматривают в ней противоречие с богословием евангелиста. См., напр., Hans Weder, «Die Menschwerdung Gottes: Überlegungen zur Auslegungsproblematik des Johannesevangeliums am Beispiel von Joh 6», *ZTK* 82 (1985):

Далее я буду читать Евангелие от Иоанна в том виде, в каком оно дошло до нас, не углубляясь в теории о редакциях⁷. Конечно, оно могло возникнуть в ходе долгого развития, в котором принимали участие разные люди. Но какой бы теории происхождения мы ни придерживались, при богословской интерпретации текста для христианской общины рано или поздно придется осмыслить текст в том виде, в каком он сохранился⁸.

Доклад преследует три основные цели: (1) обосновать классическую, хотя и вышедшую из моды, интерпретацию Ин. 6 как текста с аллюзиями на Евхаристию; (2) доказать, что в Ин. 6 евхаристическое богословие играет центральную,

325–60; Jean Zumstein, «Der Prozess der Relecture in der johanneischen Literatur», in *Kreative Erinnerung: Relecture und Auslegung im Johannesevangelium* (2nd ed.; ATANT 84; Zürich: Theologischer Verlag Zürich, 2004), 15–30, см. особенно 25–26; и idem, «“Ich bin das Brot des Lebens”: Wiederholung und Variation eines johanneischen Ego—Eimi—Wortes in Joh 6» in *Repetitions and Variations in the Fourth Gospel: Style, Text, and Interpretation* (ed. G. Van Belle, M. Labahn, and P. Maritz; BETL 223; Leuven: Peeters, 2009), 435–452; см. 450, включая прим. 35.

⁶ См., напр., James D. G. Dunn, «John VI — A Eucharistic Discourse?», *NTS* 17 (1971): 328–38; D. A. Carson, *The Gospel According to John* (PNTC; Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1991), 276–80; Menken, «John 6:51c–58»; Thyen, *Johannesevangelium*, 366–73.

⁷ Dunn, «John VI» 328–30, однако, оспаривает точку зрения, что Ин. 6:52–59 — поздняя вставка. Аналогично Menken, «John 6:51c–58».

⁸ Важную попытку осмыслить Ин. 6 как единое целое (не отрицая сложной истории развития этой главы) см. в: John D. Crossan, «It Is Written: A Structuralist Analysis of John 6», *Semeia* 26 (1983): 3–21. Еще одну важную недавнюю попытку интерпретировать все Евангелие от Иоанна, включая Ин. 6 как литературное единство, см. в: Thyen, *Johannesevangelium*. Здесь Тьен отходит от некоторых своих прежних взглядов и заявляет, что Евангелие от Иоанна никогда не существовало в форме, значительно отличающейся от нынешней (см. 1). При этом он считает, что Ин. 6:51в–58 — органичная часть главы 6 (365).

а не периферийную, роль; (3) поразмышлять о богословском значении такого подхода.

Чтобы достигнуть этих целей, мне потребуется рассмотреть: (1) сказания о манне в раннем иудаизме и их возможные значения; (2) рассказ об умножении хлебов и (3) мнения православных комментаторов (хотя последние и читали текст в свете споров и предпосылок своего времени, они могут обогатить наше понимание). Однако прежде чем перейти к преданиям о манне, необходимо сделать несколько замечаний о хронологии Ин. 6.

ЛИТУРГИЧЕСКОЕ ВРЕМЯ ИН. 6

Евангелие от Иоанна дает два важных указания на то, когда Иисус насытил пять тысяч человек и произнес последующую речь.

Одно из них находится в самом начале отрывка и эксплицитно:

Приближалась же Пасха, праздник иудейский. (Ин. 6:4)⁹

У Иоанна Иисус — пасхальный агнец (Ин. 1:29; 19:14). Пасха совершалась в воспоминание об исходе, когда и была ниспослана манна.

Судя по всему, с раннего периода в гафтару, читавшуюся на Пасху, входила пятая глава Книги Иисуса Навина¹⁰. Согласно Нав. 5:10–12, манна перестала падать сразу после празднования Пасхи и накануне вступления детей Израилевых в землю Обетованную. Ведь в земле Обетованной почва

⁹ Важность этой хронологии подчеркивает, в частности, Thyen, *Johannesevangelium*, 336. Он считает, что последующее надо толковать в контексте Пасхи, и ссылается на Ин. 1:29.

дает все нужное, и в манне нет необходимости. Это само по себе напоминает Ин. 6: когда пришел Иисус, желать манну излишне.

Второе возможное хронологическое указание содержится в конце отрывка. Согласно 6:59, Иисус сказал это «в синагоге, уча в Капернауме» (Ин. 6:59). Весьма вероятно, что «речь о Хлебе жизни» была произнесена в субботу. «Западная» рукописная традиция показывает, что текст понимался так с очень раннего времени: кодекс Безы, некоторые старолатинские рукописи и варианты Вульгаты добавляют в Ин. 6:59 — «в субботу». Хотя это поздняя вставка, она отражает правдоподобное толкование. Если Иисус учил в субботу, насыщение хлебами имело место в канун субботы. А это может быть свидетельством использования евангелистом преданий о манне¹¹.

¹⁰ Bruce Malina, *The Palestinian Manna Tradition: The Manna Tradition in the Palestinian Targums and Its Relationship to the New Testament Writings* (AGSJU 7; Leiden: Brill, 1968), 104. Малина полагал, что на Ин. 6 «повлиял таргум на Нав. 5». Нав. 5:6 также упоминает о смерти поколения, вышедшего из Египта, и о смерти вкушавших манну. Все это важно для Ин. 6. Малина замечает, что данная тема «подчеркивается в рукописном фрагменте из таргума» (104). Относительно самого фрагмента см. 77–81.

¹¹ Конечно, читатель/слушатель Евангелия от Иоанна осознает эту хронологию лишь под конец отрывка. Однако то, что Жан Цумштайн пишет о Ин. 6:30–31 (в плане повествования о чуде с насыщением), относится и ко всей главе: глава выстроена так, чтобы читатель захотел перечитать ее, дойдя до конца. См. Jean Zumstein, «Die Schriftrezeption in der Brotrede (Joh 6)», в: *Kreative Erinnerung: Relecture und Auslegung im Johannesevangelium* (2nd ed.; ATANT 84; Zürich: Theologischer Verlag Zürich, 2004), 127–45, особенно 138.

2. О МАННЕ

В своей книге «Аллюзия и смысл» Сьюзен Хайлен пытается доказать, что Ин. 6 не противопоставляет новозаветного Иисуса Христа ветхозаветной манне, но через многочисленные аллюзии на исход позволяет лучше понять Иисуса¹². Иисус Христос как Хлеб с неба и отличается от манны, и чем-то напоминает ее. Хайлен отмечает, что если современные комментаторы больше подчеркивают отличия Иисуса Христа от манны, святоотеческие толкователи (особенно Иоанн Златоуст и Августин) делали упор на преемственность¹³. Взяв на заметку эти наблюдения, мы теперь рассмотрим иудейские предания о манне и попытаемся понять, почему евангелист использует манну не только как христологический, но и как евхаристический символ¹⁴.

Уже в Ветхом Завете манна осмыслялась символически. Еще до Синайского завета дарование «хлеба с неба» (Исх. 16:4) служило испытанием верности Богу. Израильтяне должны были собирать столько, сколько хватит на один день. Более того, рассказ содержит субботние мотивы (еще до заповеди о субботе): в шестой день можно собрать двойную порцию, ибо в седьмой манна не выпадает. Этот символический аспект манны ясно проговаривается во Второзаконии:

¹² Allusion and Meaning in John 6 (BZNW 137; Berlin: de Gruyter, 2005), see esp. 2.

¹³ Ibid., 1–41.

¹⁴ Отметим, что манна прямо упомянута и в христологическом диалоге (Ин. 6:31, 49), и в евхаристическом разделе (Ин. 6:58). В христологическом разделе противопоставление ясно обозначено лишь в Ин. 6:49. Иисус отличается от манны тем, что вкушение манны в пустыне не помешало отцам умереть. Это противопоставление затем повторяется в евхаристическом разделе (Ин. 6:58). Разумеется, я не отрицаю его (и не отрицает Хайлен). Однако не следует слишком усиливать его: иначе можно упустить преемственность.

Бог питал тебя манной, которую не знали отцы твои, дабы возвестить тебе, что не одним хлебом живет человек, но всяким словом (ῥήματι), исходящим из уст Бога» (Втор. 8:3 LXX)¹⁵.

Таков урок манны: послушание заповедям Божиим дает жизнь. «Манна» здесь выступает в качестве символа наставлений Божьих и в конечном счете — самой Торы. Эта традиция впоследствии развивалась и стала очень распространенной¹⁶.

Один из возможных источников цитаты в Ин. 6:31 мы находим в Пс. 78:24 (77:24 LXX). Там дарование манны связывается с маловерием Израиля (Пс. 77:22, 32). Вослед традициям из Числ. 11, Бог восстает против народа и губит некоторых, поскольку они не верят, несмотря на чудеса свыше (Пс. 77:29–32)¹⁷. Псалом называет этот хлеб «манной» и «хлебом небесным» (Пс. 77:24), даже «хлебом ангельским» (Пс. 77:25), предполагая (как затем и другие тексты), что ангелы едят манну¹⁸. Аналогичным образом Премудрость Соломона использует выражение «пища ангельская (ἀγγέλων τροφήν)» (Прем. 16:20). И это самое раннее свидетельство предания, согласно которому манна приобретала любой вкус по желанию (Прем. 16:21)¹⁹. Это качество манны служит уроком в русле Втор. 8:3:

¹⁵ Цитаты из ВЗ даны по LXX.

¹⁶ Конечно, эта мысль хорошо известна и часто отмечалась комментаторами. См., напр., Weder, «Menschwerdung», 339.

¹⁷ См. особенно 32b: οὐκ ἐπίστευσαν ἐν τοῖς θαύμασις αὐτοῦ.

¹⁸ Malina, *Palestinian Manna Tradition*, 85. Как объясняет Малина, LXX намного более эксплицитна, чем МТ, согласно которому «человек ел хлеб сильных» (пер. Малины). Малина также отмечает, что впоследствии эту идею исключили из традиции: ангелы стали восприниматься как существа бестелесные, которым не нужна материальная пища. Относительно манны как пищи ангельской см. также Псевдо-Филон, *Библейские древности* 19.5.

...дабы сыны Твои, которых Ты, Господи, возлюбил, познали, что не роды плодов питают человека, но слово Твое сохраняет верующих в Тебя (*ἵνα μάθωσιν οἱ υἱοί, οὗς ἠγάπησας, κύρια, ὅτι οὐχ αἱ γενέσεις τῶν καρπῶν τρέφουσιν ἄνθρωπον, ἀλλὰ τὸ ῥῆμά σου τοὺς σοὶ πιστεύοντας διατηρεῖ*). (Прем. 16:26 NRSV)²⁰

В одном и том же тексте манна мыслится как реальная пища, утоляющая голод и имеющая определенный вкус, и как нечто символическое.

По мере развития преданий о манне в иудаизме манна продолжала символизировать житнетворную силу послушания Богу²¹, а ее священные и сверхъестественные свойства служили предметом рефлексии. Если вспомнить, что чудо умножения хлебов произошло в канун субботы, а речь была произнесена в саму субботу, особое значение имеет сказание о том, что манна была создана на шестой день творения, в канун первой субботы²². Эта традиция отражена в таргумах и других текстах. Малина считает ее «явно домишнитской, вероятно, даже дотаннайской»²³. Таким образом,

¹⁹ Об этом предании см. подробнее Т. Nicklas, «Food of Angels» (Wis 16:20)», in *Studies in the Book of Wisdom* (ed. By G. G. Xeravits & J. Zsengellér; JSJ. Supp 142; Leiden et al.: Brill, 2010), 83–100.

²⁰ Также в Прем. 16:27–29 таяние манны на рассвете понимается как символическое указание на необходимость молиться перед восходом солнца.

²¹ Ср. интерпретацию Филоном манны как символа божественного знания и в конечном счете божественного Логоса: Аллегорическое толкование 3.162–75; ср. Жертвы Каина и Авеля 86. Ср. Шемот Рабба 25:9. В Сифре Дварим 48 на Втор. 8:3, хлеб — это мидраш, а «всякое слово» — галаха и агада.

²² Эта традиция содержится в дополнении Таргума Йерушалми I к Числ. 22:28 (рассказ о Валаамовой ослице); см. также Мехильта Шемот, Ва-йасса 6 (2:124); Сифре Дварим 355. См. Malina, *Palestinian Manna Tradition*, 57–58.

манна хранилась на небесах. Иерусалимский таргум (Таргум Йерушалми I) добавляет к Исх. 16:4: *Я низведу вам хлеб с неба, который был сокрыт для вас от начала*²⁴.

Другие мидраши продолжали размышлять о взаимосвязи между субботой и манной. Согласно Мехильте (Ба-ходеш 7 [2:248]), интерпретируя Исх. 20:11 («посему благословил Господь день субботний и освятил его»), все авторитеты (в том числе р. Акива, р. Исаак, р. Ишмаэль, р. Шимон б. Йохай и р. Шимон б. Йехуда) согласились, что суббота «благословлена» манной. Рабби Ишмаэль даже говорит, что она «освящена» манной (wqdšw bmn)²⁵. Еще один раввин учил, что субботняя манна была совершенно иной «по вкусу, аромату и виду» (Танхума, Бешаллах 4:24)²⁶.

Некоторые из этих преданий наводят на мысль, что манна обладала неким сакральным свойством. Гораздо позже

²³ Palestinian Manna Tradition, 58.

²⁴ Ibid., 44, с курсивом Малины, обозначающим дополнения. (За исключением оговоренных случаев, все переводы таргумов даны по книге: Malina, Palestinian Manna Tradition.) Также дополнение к 16:15 гласит: «Это хлеб, сокрытый для вас от начала на высших небесах» (46). Малина считает это предание «явно дохристианским или относящимся ко времени первого христианского поколения» (63). Ср. Псевдо-Филон, Библейские древности 19:10.

²⁵ Аналогичным образом Берешит Рабба 11:2. Далее всюду ссылки на Мехильту подразумевают Мехильту де-рабби Ишмаэль. Использован перевод: The Classic Midrash: Tannaitic Commentaries on the Bible (ed. and trans. R. Hammer; CWS; New York: Paulist Press, 1995); все цитаты из Мехильты следуют данному переводу за исключением оговоренных случаев. Еврейский текст см. в: Mekilta de-Rabbi Ishmael (ed. Jacob Z. Lauterbach; 3 vols.; Philadelphia: Jewish Publication Society of America, 1933–1935); вторичные ссылки, помещенные в скобки, отсылают к тому и странице этого издания.

²⁶ John T. Townsend, Midrash Tanhuma: Vol. 2: Exodus and Leviticus (Hoboken, N. J.: Ktav, 1997), 2:94; перевод взят из этой работы.

раввины станут говорить, что манна не превращалась в экскременты, ибо взаимодействовала с телом иначе, чем обычная пища. Более того, согласно одному мидрашу, ропот израильтян в пустыне был связан с тем, что после питания манной они перестали испражняться²⁷. Раввины утверждали, что манна попросту «превращалась в плоть»²⁸. Хотя эти мидраши имеют позднее происхождение, из 3 Книги Варуха видно, что размышления о манне и экскрементах довольно древние. Согласно этому тексту, феникс — мифологическая птица, которая защищает землю от солнечного жара, — питается манной. Но Варух хочет знать, превращается ли манна в экскременты. Славянская версия (в отличие от поздней раввинистической традиции) отвечает на этот вопрос утвердительно. Однако в греческой версии феникс выделяет червя, который в свою очередь производит корицу (6:7).

Подобно тому, как кусочки хлеба, умноженного Иисусом, не исчезают (а хлеб и вино причастия должны быть съедены, а не выброшены), раввины размышляли о том, что происходило с манной, которую не употребляли в пищу. Рабби Завадай бен Леви:

На две тысячи локтей выпадала каждый день манна и оставалась в течение четырех часов. Как только солнце вставало над ней, она таяла и превращалась в бесчисленные струи, которые нисходили потоками. Для кого она предна-

²⁷ Бамидбар Рабба 7:4; см. также Бамидбар Рабба 16:24. Судя по всему, эта традиция отчасти основана на формулировке Числ. 14:11, где сказано, что Бог делал знамения «внутри них».

²⁸ Это формулировка Бамидбар Рабба 16:24; ср. Бамидбар Рабба 7:4; Танхума, Бешаллах 4:22. См. перевод в: Midrash Rabbah: Volumes 5–6: Numbers (trans. J. Slotki; London: Soncino Press, 1939).

²⁹ Townsend, Midrash Tanhuma, 2:91; перевод взят из этого издания.

значена ныне? Для праведных в будущем веке. Кто верует, имеет право вкушать ее. (Танхума, Бешаллах 4:21)²⁹

Попутно отметим: это один из многих текстов, которые утверждают, что манна вернется в будущем веке (мотив, часто отмечаемый в дискуссиях об Ин. 6)³⁰. Подобно тому, как в Евхаристии с раннего периода участвовали лишь крещенные (Дидахе 9:5), ни один язычник не мог взять в руки манну (Сифре Деварим 313). Согласно одному позднему мидрашу, когда язычники брали в рот манну, она имела горький вкус, а в устах израильтян она принимала вкус любой, какой они хотели (Танхума, Бешаллах 4:21–22)³¹.

«Иосиф и Асенет» содержит сцену, в которой через манну происходит преобразование человека. Иосиф отказывается жениться на египтянской язычнице Асенет, но впоследствии молится:

*...и заново оживотвори ее жизнью Твоею,
и дай ей вкусить хлеба жизни Твоей (φαγέτω ἄρτον ζωῆς),
и дай ей испить чашу благословения Твоего,
и причисли ее к народу Твоему... (Иосиф и Асенет 8:8[9])³²*

Впоследствии ангел просит Асенет принести ему пчелиный сот. У нее в кладовой нет пчелиного сота, о чем Асенет с печалью и сообщает, но чудесным образом она находит сот. Это явно манна (см. 16:8; согласно Исх. 16:31, вкусом манна напоминала мед). Вот описание сота:

³⁰ См., напр., Мехильта Ва-йасса 5 (2:119); Оракулы Сивиллы 7:148–49; 2 Вар. 29:8; Бамидбар Рабба 11:2. См. С. Н. Dodd, *The Interpretation of the Fourth Gospel* (Cambridge: Cambridge University Press, 1960), 335–36; R. Meyer, «μάννα», TDNT 4:462–66, особенно 464–65.

³¹ См. также Шемот Рабба 5:9.

Так как сота этот — дух жизни (*πνεῦμα ζωῆς*), и сделан он пчелами раю радости из росы роз жизни, что в раю Божию. И все ангелы Божии едят от этого сота, и все избранные Бога, и все сыны Всевышнего, ибо это сот жизни, и всякий, кто ест от него, не умрет вовеки (*πᾶς ὃς ἂν φάγη ἐξ αὐτοῦ οὐκ ἀποθανεῖται εἰς τὸν αἰῶνα χρόνον*). (Иосиф и Асенет 16:14)

Если сопоставить это с многочисленными упоминаниями о «хлебе жизни» (8:8), тематические сходства с Ин. 6 поразительны³². Ангел вкладывает часть сота в уста Асенет и говорит:

*«Се, вкусила ты хлеб жизни,
и испила чашу бессмертия (ἔφαγες ἄρτον ζωῆς καὶ ἔπιες
ποτήριον ἀθανασίας),
и помазана ты помазанием нетления.
Видь, отныне плоть твоя процветет,
как цвет жизни от земли Всевышнего,
и кости твои утучнятся,
как кедры раю радости Божия, и силы неиссякаемые
окружат тебя,*

³² См. перевод в: С. Burchard, «Joseph and Asenath», in *Old Testament Pseudepigrapha* (ed. J. Charlesworth; 2 vols.; New York: Doubleday, 1983–1985), 177–247. Относительно греческого текста я использовал реконструкцию Бурхарда в: М. Denis, ed., *Concordance Grecque des Pseudépiques d'Ancien Testament: Concordance, Corpus des Textes, Indices* (Louvain-la-Neuve: Université Catholique de Louvain Institut Orientaliste, 1987), 852–59. [Цит. по: Иосиф и Асенет / Пер. с древнегреч. Н. В. Брагинской, М. С. Касьян, В. В. Пислякова, А. И. Шмаиной-Великановой // *Arbor mundi: Международный журнал по теории и истории мировой культуры*. 2010. Вып. 17. С. 92–131. — Прим. пер.]

³³ Randall D. Chesnutt, «Bread of Life in Joseph and Aseneth and in John 6», в: *Johannine Studies: Essays in Honor of Frank Pack* (ed. J. Priest; Malibu, Cal.: Pepperdine University Press, 1989), 1–16; см. 9–12 относительно пунктов сходства.

*и молодость твоя старости не узрит,
и красота твоя вовек не преидет.*

*И для всех прибегающих во имя Господа Бога царя веков
ты будешь как город-мать, стеной окруженная».*

*И простер Человек свою правую руку и коснулся сота
там, где отломил, и восстановился сот, и наполнился, и тот-
час стал целым, каким был прежде. (Иосиф и Асенет 16:16)*

Нет доказательств того, что один из этих документов зависит от другого, и ученые обычно сомневаются в том, что «Иосиф и Асенет» имеет в виду какой-либо определенный ритуал³⁴. Более того, «хлеб жизни», «чаша бессмертия» и «помазание маслом нетления», скорее всего, подразумевают обычные иудейские продукты питания — благословенные, в отличие от скверных, которые употребляются почитателями мертвых идолов (см. 8:5)³⁵. Иосиф молится об Асенет:

*Господь Бог отца моего Израиля,
Всевышний, могучий Иакова,
Кто все оживотворил
и воззвал из тьмы к свету,
и от заблуждения к истине,
и от смерти к жизни,
Ты, Господи, благослови эту деву
и обнови ее духом Твоим,*

³⁴ Ibid., 15; относительно критики попыток доказать, что «Иосиф и Асенет» отражает какие-либо ритуалы помимо обычного благословения перед едой, см. 4; Christoph Burchard, «The Importance of Joseph and Aseneth for the Study of the New Testament: A General Survey and Fresh Look at the Lord's Supper», NTS 33 (1987): 102–34, особенно 111–17.

³⁵ Burchard, «Importance of Joseph and Aseneth», 117.

*и вылепи ее заново фуюкою Твоею сокрытою,
и заново оживотвори ее жизнью Твоею,
и дай ей вкусить хлеба жизни Твоей,
и дай ей испить чашу благословения Твоего,
и причисли ее к народу Твоему... (Иосиф и Асенет 8:9)*

Бурхард пишет: «По-видимому, предполагается, что эти благословения наделят еду, питье и масло духом жизни, делают их земным аналогом небесной манны, которая по сути своей есть дух жизни»³⁶. Одним словом, поклонение единому Богу способно превратить самый обычный хлеб в нечто особое. Таким образом, манна использовалась как символ сакральной природы мира, освобожденного от губельных идов. Тем не менее, текст призывает читателя увидеть в манне преображающую силу, которая меняет Асенет и духовно, и физически. Более того, подчеркивается телесная трансформация, происходящая от пчелиного сота.

Подведем итоги: мы отметили, что манна могла осмысляться как символ Торы и живительной силы ее заповедей. При этом в самой манне могли видеть сакральную субстанцию, которая вела себя иначе, чем любая другая пища. Скажем, она могла обретать любой вкус по желанию, ее не мог

³⁶ Burchard, «Importance of Joseph and Aseneth», 117; см. 111–13, 116–17; Chesnutt, «Bread of Life», 4, 6–9, хотя Чеснатт полагает, что еда и питье знаменуют действия в иудейской жизни, отделяющие их от язычников; тем самым еда и питье символизируют весь иудейский образ жизни — постольку, поскольку он следует Торе. Таким образом, в отличие от Ин. 6, пчелиный сот из «Иосифа и Асенет» можно понять как символ жизнотворного характера послушания Торе. Это согласуется с обычными интерпретациями манны в иудаизме. Однако Barnabas Lindars, «“Joseph and Asenath” and the Eucharist», in *Scripture: Meaning and Method* (ed. B. Thompson; Hull: Hull University Press, 1987), 181–99, отмечает, что в «Иосифе и Асенет» «начисто отсутствуют какие-либо упоминания о соблюдении Закона» (184). А это делает подобную интерпретацию менее правдоподобной.

есть неизраильтянин. Шли споры и о том, как она взаимодействовала с телом после вкушения. Она может быть пищей ангельской. Она содержит или передает «дух жизни», способна преображать тело и даже дарить вечную жизнь. Поэтому манне естественно было стать символом Иисуса Христа как «Хлеба жизни». Более того, в качестве символа она крайне подходила для евхаристического богословия Ин. 6:51–58.

РАССКАЗ О ЧУДЕ

Рассказ об умножении хлебов перекликается и с прошлыми, и с будущими событиями. Он вызывает в памяти ряд ветхозаветных историй, особенно о чудесной пище в пустыне. Однако он указывает и на будущее, содержа прикровенные указания на Евхаристию. Этот образный характер повествования не ускользнул от классических православных толкователей. Так, Кирилл Александрийский и Феофилакт Болгарский усматривают в чуде с насыщением глубокий духовный смысл. Кирилл говорит, что своим чудом Христос «насыщает небесной пищей, доставляя духовный хлеб (ἄρτων ὀρέγων τὸν νοῦτόν), питающий сердце человеческое» (3.4.415)³⁷.

³⁷ См. английский перевод в: Cyril of Alexandria, Commentary on John (ed. J. Elowsky; trans. D. Maxwell; 2 vols.; ACT; Downers Grove, Ill.: IVP Academic, 2013). Греческий текст следует изданию: P. E. Pusey, Sancti patris nostri Cyrilli Archiepiscopi Alexandrini in d. Joannis Evangelium (3 vols.; Brussels: Culture et Civilisation, 1965 [Oxford: Clarendon Press, 1872]). Последняя цифра в цитате указывает на номер страницы в издании Пьюзи. [Цит. по: Кирилл Александрийский, святитель. Толкование на Евангелие от Иоанна. Т. 1 / Пер. Митрофана Муретова // М.: Сибирская Благовонница, 2011. — Прим. пер.]

Насыщение происходит не только на физическом, но и на духовном уровне.

Как отметил Фрэнсис Молони, рассказ содержит аллюзии на ветхозаветную историю с манной. Приближается Пасха, и глагол *συνάγω*, которым обозначается собирание кусочков хлеба после насыщения (Ин. 6:12), обозначается и сбор манны в Исх 16:16³⁸. Более того, правила сбора манны — это средство, путем которого Бог испытывает (πειράσσω) народ (Ис. 16:4), как и вопрос Иисуса Филиппу в Ин. 6:5 — это средство, путем которого Иисус испытывает (πειράζων) его (Ин. 6:6). Чудо и последующий диалог также оказываются испытанием, которого не выдерживают даже ученики (Ин. 6:60, 64–66). Как знамения в Евангелии от Иоанна являют славу Иисуса и/или Бога (Ин. 2:11; 9:40), дарование мяса и манны — это средство, путем которого народ Израилев «увидит славу Господа (ὄψεσθε τὴν δόξαν κυρίου)» (Исх. 16:6).

Сюзен Хайлен выявляет несколько аспектов, связывающих Иисуса с Моисеем, включая место действия на горе³⁹. С ее точки зрения, реакция толпы на чудо — в Иисусе видят пророка и хотят сделать его царем — показывает, что люди правильно ассоциируют чудо с манной и проводят параллель между Иисусом и Моисеем, хотя и не вполне понимают

³⁸ Francis J. Moloney, «The Function of Prolepsis in the Interpretation of John 6», in *Critical Readings of John 6* (ed. R. A. Culpepper; BIS 22; Leiden: Brill, 1997), 129–48; см. особенно 132, и см. прим. 15.

³⁹ Allusion and Meaning, 120–25.

⁴⁰ Ibid., 123. Хотя святоотеческие толкователи обычно критически оценивают реакцию толпы, Кирилл Александрийский считает ее многообещающей: «Можно вполне справедливо считать их достойными хвалы» (3.4.422). Ср. Thyen, *Johannesevangelium*, 340, который полагает, что рыбы соотносятся с перепелами, ниспосланными в пустыне.

характер владычества Иисуса⁴⁰. Чудо с манной также отсылает к чудесному насыщению Елисеем ста человек двадцатью ячменными хлебами (4 Цар. 4:42–44)⁴¹.

Кирилл Александрийский полагает, что пять хлебов символизируют Тору. Они описаны как «ячменные», поскольку это более грубая пища, чем обычный хлеб (3.4.417–18). Что бы мы ни думали о деталях данного толкования, оно находится на верном пути, ибо иудейская традиция уже тесно ассоциировала манну с заповедями Божиими и даже Торой, и вскоре чудо насыщения будет соотнесено с манной (6:30–32, 49–51, 58)⁴².

Иоаннов рассказ об умножении хлебов содержит указание и на Евхаристию. Отметим, что об Иисусе сказано: «...воздав благодарение (εὐχαριστήσας)» перед раздачей хлеба⁴³. Само по себе это ни о чем не говорит, но далее в Ин. 6:23 благодарение — одна из ключевых особенностей данного чуда: место, где оно совершилось, названо «местом, где ели хлеб по благодарению Господнем (ἔλου ἕφαγον τὸν ἄρτον

⁴¹ William S. Kurz, «Feeding the 5000 in John 6 and the Eucharist: Spiritual Senses and Actualization» in *The Future of Catholic Biblical Scholarship: A Constructive Conversation* by Luke Timothy Johnson and William S. Kurz (Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 2002), 219–36, см. особенно 231; Thyen, *Johannesevangelium*, 338.

⁴² Многие современные комментаторы также считают, что называя себя подлинным хлебом, Иисус говорит о своем превосходстве над Торой. Таков пафос и упоминаний о манне в данной речи. Относительно примеров см. Huylen, *Allusion and Meaning*, 14–41.

⁴³ Ср. следующие отрывки, касающиеся тайной вечери: 1 Кор. 11:24; Лк. 22:17, 19; и см. Мф. 26:27 и Мк. 14:23, хотя здесь глагол εὐχαριστέω используется лишь в связи с чашей. Синоптические рассказы о насыщении пяти тысяч используют глагол εὐλογέω, а не εὐχαριστέω, но εὐχαριστέω — в рассказе о насыщении четырех тысяч (Мк. 8:6; Мф. 15:36). Ко временам «Дидахе» слово εὐχαριστία стало термином, обозначающим празднование вечери Господней (9:1, 5).

εὐχαριστήσαντος τοῦ κυρίου)»⁴⁴. Подчеркивается не умножение хлебов, а благодарение! Есть и другие намеки на Евхаристию. Как и в синоптических рассказах о тайной вечере (но в отличие от их рассказа о чуде с хлебами), хлеб раздает только Иисус⁴⁵. Словом κλασμάτα ломимый хлеб Евхаристии обозначается уже в Дидахе (9:3, 4)⁴⁶. Аналогичным образом глагол συνάω, которым назван сбор остатков хлеба, может указывать и на собрание Церкви в связи с Евхаристией (Дидахе 9:4; ср. 1 Климента 34:7; Игнатий, *Послание к Поликарпу* 4:2)⁴⁷.

Сам рассказ о насыщении богат символами, указывающими и на Тору, и на Евхаристию. Это испытание веры, послушания и гостеприимства⁴⁸; дерзновенность возникающих смыслов приведет к тому, что многие ученики оставят Иисуса. Подлинное значение чуда раскрывается в его многоплановой реальности.

КИРИЛЛ АЛЕКСАНДРИЙСКИЙ О МАННЕ

В своей книге «Аллюзия и смысл» Хайлен не рассматривает Кирилла Александрийского. Однако это яркий пример святоотеческого толкователя, который подчеркивает герменевтическую значимость сравнения Иисуса Христа с манной.

⁴⁴ Kurz, «Feeding the 5000», 232.

⁴⁵ William S. Kurz, «Bread of Life in John 6: Intertextuality and the Unity of Scripture», in *The Future of Catholic Biblical Scholarship: A Constructive Conversation* by Luke Timothy Johnson and William S. Kurz (Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 2002), 203–18, см. особенно 208.

⁴⁶ Moloney, «Function of Prolepsis», 132; Kurz, «Feeding the 5000», 321; cf. Kurz, «Bread of Life», 208.

⁴⁷ Moloney, «Function of Prolepsis», 132.

Дары пищи Израилю «были образами более общих предметов» (3.6.458). Однако Кирилл на этом не останавливается. Пусть и несовершенным образом, Христос был уже дарован израильтянам в этом прообразе (3.6.459). Кирилл дает традиционное духовное толкование рассказа об исходе, считая Египет царством тьмы и страстей, а исход — освобождением от них. Таким образом, ропот в пустыне — это ситуация, когда страстные желания снова заявляют о себе даже после освобождения. Кирилл комментирует:

Так вот уклоняющимся в телесные удовольствия Он обещается подавать пищу с небес, очевидно, утешение чрез Духа, манну духовную (τὴν διὰ τοῦ Πνεύματος παράκλησιν, δηλονότι τὸ μάννα τὸ νοητόν). (3.6.461)

Обращаясь к темам Иоаннова Евангелия, Кирилл связывает манну, упоминаемую здесь, с утешением Духа (ср. Ин. 14:15–18; 15:26), хотя уже дал понять, что манна — это также Сын. Более того, в ходе толкования на Ин. 6 Кирилл говорит о Духе там, где можно ожидать лишь упоминаний о Христе. Христос дает Духа (Ин. 15:26; 20:22), а Дух передает знание и даже присутствие Христа, когда воплощенного Христа уже рядом нет (Ин. 14:18, 26; 15:26; 16:14). Соотнеся манну с Духом, Кирилл почти сразу пишет: «Так укрепляла нас в благочестии и некогда манна духовная, т. е. Христос (τὸ μάννα τὸ νοητόν, τοῦτέστι Χριστός)» (3.6.461). Как мы

⁴⁸ Древние и современные комментаторы согласны, что чудо умножения хлебов учит щедрости и гостеприимству: см., напр., Кирилл, Толкование на Евангелие от Иоанна 3.4.406; Thyen, *Johannesevangelium*, 337.

⁴⁹ Hans-Ulrich Weidemann, «Leben für den Kosmos statt Sterben für Israel: Überlegungen zur Überlieferungsgeschichte des sog. "Einsetzungsberichts" im Johannesevangelium», в: *Rediscovering John: Essays on the Fourth Gospel in Honour of Frédéric Manns* (ed. L. D. Chrupcala; *Studium Biblicum Franciscanum Analecta* 80; Milan: Edizioni Terra Santa, 2013), 233–266, 254–55.

увидим, для евангелиста Иоанна сама Евхаристия есть дар воскресшего Иисуса верующим и соотносится воскресшим Иисусом с дарованием Духа⁴⁹. И следует подчеркнуть, что для Кирилла подлинный смысл рассказа об исходе можно увидеть только в свете откровения Иисусом о себе как о подлинной манне. Таково понимание Кирилла: Христос не замена манны, ибо он с самого начала и был манной. И только через самооткровение Христа становится ясно, чем всегда была манна.

Как я уже сказал, Кирилл интерпретирует ветхозаветную манну (и хлеб в чудесном насыщении толпы) как символ Торы. И это так. Для Кирилла манна имеет два аспекта: «Духовная же манна означает нам Самого Христа, а чувственная прикровенно указывает на грубое воспитание закона» (3.6.463). Для Кирилла эти два уровня аллегорезы сосуществуют. Манна — это символ закона в ВЗ, но ее усовершенствование во Христе уже присутствовало, хотя открыто было лишь с воплощением Христа. Кирилл полагает, что Писание прикровенно указывает на эту двойственность: правила сбора субботней манны типологически прообразуют исполнение и совершение закона во Христе. Субботний день олицетворяет время явления Христа. Двойная порция, собранная в шестой день, намекает на изобилие: это «двойная некая благодать, к полезному от закона вводящая и евангельское наставление» (3.464), но получение евангельской благодати исполняет «собранное уже у нас посредством закона знание» (3.6.463–464).

В целом такая логика правдоподобна. Как я уже сказал, чудо умножения хлебов изображается как манна «шестого дня», а сказания о предсуществовании манны и ее роли в благословении субботы уже существовали во времена четвертого Евангелия. Вполне возможно, что тогда уже рас-

суждали и об особых качествах манны шестого дня (например, особом вкусе). Если так, в сцене с насыщением Христос также изображается как подлинная манна (см. ниже раздел 6)⁵⁰. Это опять подтверждает догадку, что чудо умножения хлебов содержит намеки на Евхаристию.

Кирилл мог бы развить некоторые из своих мыслей. Скажем, в руках Христа грубый хлеб Торы делается еще более изобильным и остается в *κλάσματα*, которые собирают ученики. Это важный аспект Иоаннова взгляда на Тору: если понимать ее христоцентрично, она поныне остается актуальной, жизнотворной и благодатной. И это — важная мысль под конец главы 5 (39–47), которая готовит читателя к чуду умножения хлебов и последующей речи⁵¹.

РЕЧЬ О ХЛЕБЕ ЖИЗНИ

Из-за недостатка места остановлюсь лишь на нескольких особенностях диалога. В Ин. 6:26 Иисус обличает толпу в том, что она «ищет» его лишь потому, что ела хлеб и насытилась. Он призывает ее трудиться не ради пищи, «тленной» (τὴν ἀπολλυμένην), но о пище, пребывающей в жизнь вечную, которую даст (δώσει — будущее время!) вам Сын Человеческий» (Ин. 6:27). Казалось бы, хлеб в чуде с насыщением — это просто хлеб, а хлеб нетленный появится лишь в будущем.

⁵⁰ Этот вывод делают и современные комментаторы, например: Thyen, *Johannesevangelium*, 340; Weder, «Menschwerdung», 335.

⁵¹ Zimstein, «Schriftrezeption», 133–35. Цумштайн замечает, что вопрос о Торе как «актуальном источнике веры во Христа» соединяет Ин. 5 с Ин. 6. Тем самым каноническая последовательность этих глав имеет глубокий смысл (133–34).

Однако после чуда Иисус просит собрать оставшиеся куски, «чтобы ничего не истлело (ἀπόληται)» (Ин. 6:12). Таким образом, существует связь между хлебом нетленным и хлебом, который напитал толпу⁵².

Более того, с точки зрения Ханса Ведера, ошибка толпы состоит в неспособности «увидеть в изобилии хлеба божественного Подателя»⁵³. Податель должен быть распознан в реальном, материальном хлебе, и никак иначе⁹. Толпа же неспособна понять чудо вследствие своего идефикса на «деле»: «Что нам *делать*, чтобы творить дела Божии?» (Ин. 6:28). Они никак не возьмут в толк: хлеб есть просто дар⁵⁵. И вечная жизнь, богообщение может быть обретена лишь как дар, в котором человек верит (Ин. 6:29), а не как нечто заработанное своими усилиями⁵⁶.

Вопрос в ст. 30 предполагает, что толпа понимает: Посланником Бога Иисус называет именно себя. Отсюда и вопрос:

Какое же Ты дашь знамение, чтобы мы увидели и поверили Тебе? Что Ты делаешь? Отцы наши ели манну в пустыне, как написано: хлеб с неба дал им есть. (Ин. 6:30–31)

Чуть раньше, после чуда, толпа распознала в Иисусе пророка и хотела поставить его царем. А значит, намек на ман-

⁵² См. Thyen, *Johannesevangelium*, 340; согласно Тьену, «gab Jesus in dieser Speise proleptisch durchaus selbst» («Иисус дал пролептически в этой пище себя»).

⁵³ «Menschwerdung», 335.

⁵⁴ Ibid.

⁵⁵ Как отмечают некоторые комментаторы, чудо умножения хлебов у Иоанна, в отличие от его версий у синоптиков, не обусловлено нуждой народа: это просто дар. См. *ibid.*, 332; ср. Thyen, *Johannesevangelium*, 337.

⁵⁶ Weder, «Menschwerdung», 336–37, особенно 337.

ну она поняла. Но теперь смысл чуда ускользнул от них. По мнению Ведера, здесь происходит противоположное ситуации в Ин. 6:26: в Ин. 6:26 люди не понимают, что обозначает хлеб, — теперь же они хотят только знамения. Опять-таки они ошибаются, отделяя материальное событие от того, что оно означает⁵⁷.

Как отметил в своей авторитетной монографии Педер Борген, Иисус переосмысляет стих, на который ссылается толпа⁵⁸. Хлеб дал Бог Отец, а не Моисей. И глагол должен стоять в настоящем времени:

Не Моисей дал вам хлеб с неба, а Отец Мой дает вам истинный хлеб с небес. Ибо хлеб Божий есть тот, который нисходит с небес и дает жизнь миру. (Ин. 6:32б–33)

Глагол и причастия стоят в настоящем времени. В Ин. 6:38 Иисус говорит о своем сошествии в перфекте. Позже «иудеи» упомянут высказывания Иисуса, используя аористное причастие (Ин. 6:41) и перфект (Ин. 6:42). Далее Иисус прибегнет к любопытной смеси времен:

Истинно, истинно говорю вам: верующий в Меня имеет [настоящее время] жизнь вечную. Я есть хлеб жизни. Отцы ваши ели манну в пустыне и умерли; хлеб же, сходящий с небес, таков, что ядущий его не умрет. Я хлеб живой, сшедший (аорист) с небес; ядущий хлеб сей будет жить [будущее время] вовек; хлеб же, который Я дам [будущее время], есть плоть Моя... (Ин. 6:47–51)

Вайдemann замечает: когда речь идет о вере (Ин. 6:47; ср. 6:35, 40), используется *настоящее* время, а в ст. 51

⁵⁷ Ibid., 338–39.

⁵⁸ Bread from Heaven: An Exegetical Study of the Concept of Manna in the Gospel of John and the Writings of Philo (NovTSup 10; Leiden: Brill, 1965), 61–69.

и дарование плоти Христа как хлеба, и обретение жизни вечной — *будущие* обетования (ср. Ин. 6:27, 35). Таким образом, вера и вкушение плоти не идентичны, и последнее не метафора первого. Скорее, вера есть обязательное условие для вкушения плоти Христа, возможного лишь после Пасхи⁵⁹. То, что началось с Боговоплощения, достигнет своего исполнения в послепасхальной практике Евхаристии. Но почему используется то настоящее время, то аорист, то перфект?

Есть три возможности.

(1) Переключение с одного времени на другое не имеет особого значения. Настоящее время лишь указывает на Боговоплощение, поскольку воплощенный Логос все еще присутствует (в мире повествования).

(2) Аорист указывает на сошествие с неба как на событие прошлого, а настоящее время показывает общине, читающей Евангелие от Иоанна, что Иисус по-прежнему присутствует.

(3) Настоящее время используется в еще более широком смысле, чем в (2). Оно подразумевает сошествие и дарение жизни миру и до рождения в мир Иисуса Христа, и после него.

Первый вариант сомнителен: если разницы между временами нет, тем более непонятно, почему они соседствуют друг с другом. Второй вариант лучше всего соответствует общему духу Евангелия от Иоанна и его призыву к вере, особенно возможности иметь веру — а значит, и вечную жизнь — здесь и теперь. Однако нельзя полностью сбрасывать со сче-

⁵⁹ «Leben für den Kosmos», 256–259, особенно 258.

тов и третий вариант: ведь «все начало быть» через Логос; Логос *всегда* был источником жизни и света (Ин. 1:4). По Кириллу Александрийскому: в каком-то смысле Христос всегда был рядом. И хотя теперь Логос сошел, чтобы дать миру новый вид жизни, этот дар — важная тема в данной главе — есть продолжение трудов Логоса с начала мира.

Прежде чем идти дальше, подчеркну: жизнь обретают верующие *и мир*. Обретение жизни верующими нет нужды доказывать (Ин. 6:40, 47). Однако нельзя забывать и о космическом аспекте миссии Иисуса: он дважды говорит, что пришел дать жизнь миру (Ин. 6:33, 51)⁶⁰. В обоих случаях это кульминационные заявления, не оставляющие слушателей равнодушными: в одном случае они просят хлеба, дающего жизнь миру, а в другом спрашивают, как они могут вкушать плоть Иисуса. К ответу Иисуса на последний вопрос мы сейчас и перейдем.

О ЕВХАРИСТИИ: ИН. 6:51—58

Я уже привел три аргумента в пользу евхаристического прочтения Ин. 6:51—58.

- *Первое.* Сам рассказ о чуде указывал на его исполнение и осуществление в Евхаристии.
- *Второе.* В речи Иисуса «вера» (о чем говорится в настоящем времени) не идентична вкушению (о чем говорится в будущем времени).
- *Третье.* В качестве символа используется манна. А манна — не просто хлеб: это еда с особыми свойствами.

⁶⁰ То, что Иисус служит и умирает ради всего мира, ясно из целого ряда отрывков: Ин. 1:29; 3:16; 4:42; 9:5; 12:31; 16:33.

Как минимум в одном тексте говорилось, что через манну обреталась жизнь вечная.

Мартен Менкен, сторонник метафорического и христологического прочтения Ин. 6:51в–58, полагает, что текст содержит «евхаристические нотки»⁶¹, и усматривает в нем соответствующую лексику. Например, он отмечает, что слова о дарении хлеба в Ин. 6:51в (καὶ ὁ ἄρτος δὲ ὃν ἐγὼ δώσω) напоминают слова в ходе тайной вечери в Мк 14:22 (Καὶ ἐσθιόντων αὐτῶν λαβὼν ἄρτον εὐλογήσας ἔκλασεν καὶ ἔδωκεν; см. Luke 22:19)⁶². Менкен также замечает:

...ὕπὲρ τῆς τοῦ κόσμου ζωῆς напоминает, в сочетании с предшествующим δώσω, фразу ὑπὲρ ὑμῶν δίδόμενον («за вас предается»), которую Иисус сказал о своем теле в Лк. 22:19. Можно также сопоставить это выражение с ὑπὲρ ὑμῶν в 1 Кор. 11:24, и сказанное Иисусом о его крови согласно всем трем синоптикам: она проливается ὑπὲρ (Мф.: περὶ) πολλῶν («за многих»; Мк. 14:24; Мф. 26:28; Лк. 22:20)⁶³.

Добавлю следующее. В Ин. 6:53 Иисус говорит: ἐὰν μὴ φάγητε τὴν σάρκα τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου καὶ πίητε αὐτοῦ τὸ αἷμα. Аналогичным образом, в Мф. 26:26 мы находим φάγετε в связи с «телом» и πίετε в связи с кровью (ср. Мк. 14:23–24; отметим также Лк. 22:16–18; 1 Кор. 11:25–26; Дидахе 9:5). Менкен также констатирует параллель между выражениями «моя плоть/моя кровь» и «мое тело/моя кровь» и замечает: если

⁶¹ Menken, «John 6:51c–58», особенно 186.

⁶² Ibid., 188.

⁶³ Ibid.

⁶⁴ Ibid. См. Игнатий, Послание к Римлянам 7:3; Послание к Филладельфийцам 4; Послание к Смирнянам 6:2; Юстин, Апология 1.66.2. Дальнейшие аргументы в пользу того, что Ин. 6:51в–58 содержит явные отсылки к евхаристической практике, см. в: Theobald, *Evangelium*, 476–77; Weidemann, «Leben für den Kosmos», 239.

другие новозаветные традиции используют слово *σάρξ*, *σάρξ* применялось к хлебу Евхаристии с очень раннего периода⁶⁴. Многие необычные особенности Иоаннова языка, если сопоставлять их с рассказами об установлении Евхаристии в других текстах НЗ, вполне можно объяснить образом Иисуса как пасхального агнца, чья плоть поглощается⁶⁵.

Однако Менкен полагает, что упоминания о «плоти» и «крови» отсылают прежде всего к смерти Иисуса⁶⁶. Ин. 6:51в–58 развивает речь о Хлебе жизни, заповедуя веру в распятого Сына Человеческого, который умер, отдал свою плоть и кровь⁶⁷. Менкен отмечает метафорический характер голода в других местах речи (Ин. 6:35) и Евангелия от Иоанна в целом (Ин. 4:31–34). Подобно другим экзегетам, Менкен упоминает образы еды и питья в традициях Премудрости: они могут стоять за Иоанновой христологией и Ин. 6⁶⁸.

Но как мы уже сказали, вера и вкушение хлеба — в Ин. 6 вещи разного порядка⁶⁹. Более того, Вайдemann показал, что делая акцент на хлебе и помещая евхаристические образы сюда, а не в рассказ о тайной вечере, четвертый евангелист отделяет Евхаристию от смерти Иисуса (и особенно от пролития им крови). Тем самым евангелист также уходит от мысли, что смысл смерти Иисуса — в новом завете с Израилем и искуплении Израиля: Евхаристия дает жизнь всему миру⁷⁰.

⁶⁵ Joseph A. Grassi, «Eating Jesus' Flesh and Drinking His Blood: The Centrality and Meaning of John 6:51–58», ВТВ 17 (1987): 24–30, особенно. 28.

⁶⁶ Menken, «John 6:51c–58», 189–93.

⁶⁷ Ibid., 192–94.

⁶⁸ Ibid., 194–95.

⁶⁹ Weidemann, «Leben für den Kosmos», 257–258.

⁷⁰ Ibid. passim, но особенно 260–264.

В ответ на сомнения в Ин. 6:52, Ин. 6:53–56 подчеркивает абсолютную необходимость вкушения плоти и крови больше, чем плоть и кровь сами по себе. Это противоречит идее, что данные стихи продолжают диалог, делая упор на распятия⁷¹. Вместо того чтобы опровергнуть излишне буквальное понимание своих слов, Иисус усиливает их скандальность. Более того, в Ин. 6:57в он обещает жизнь «ядущему Меня». Использование традиций Премудрости в Иоанновой христологии может сделать использование «еды» и «питья» еще более уместным, но совсем не исключает возможности евхаристического прочтения⁷². Дело обстоит иначе: как чудо становится отправной точкой для более глубокой интерпретации, так метафорические упоминания о еде и питье в Ин. 6 готовят читателя к дерзновенным евхаристическим мотивам. Они также указывают на Евхаристию.

С точки зрения православных толкователей, житнетворный характер Евхаристии — прямое следствие богословия Боговоплощения, которое органично следует из Ин. 6:26–51. Феофилакт Болгарский, изъясняя образ хлеба, замечает:

*Поелику все было умерщвлено, то оживил нас Сам Собою. Он есть Хлеб, поколику мы веруем, что закваска человеческого смешения испечена огнем Божества. (Толкование на Евангелие от Иоанна, 6)*⁷³

⁷¹ Theobald, *Evangelium*, 479.

⁷² Ср. Lindars, «Joseph and Asenath», 192. Более того, Weder, «Menschwerdung», 340, обсуждает ключевые расхождения между сказанным о еде и питье в Ин. 6 и сказанным в Сир. 24:21–34.

⁷³ PG 123:1300d–1301a. См. английский перевод в: *Explanation of the Holy Gospel According to John* (trans. C. State; Blessed Theophylact's *Explanation of the New Testament*; House Springs, Mo.: Chrysostom Press, 2007); см. с. 106. [Здесь и далее цит. по: Блаженный Феофилакт Болгарский. Толкование на Евангелие от Иоанна. — М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2013. — *Прим. пер.*]

Тайна Боговоплощения дает человеческой природе возможность обрести нетление и способность преодолеть грех (Толкование на Евангелие от Иоанна, 6)⁷⁴. По мнению Феофилакта, к Евхаристии имеет отношение и Ин. 6:51–58, и остальные части данной главы. Он настаивает: святые дары — это действительно плоть и кровь Христовы; таинство «не есть образ (οὐκ ἀντίτυπὸν ἐστὶ)» (Толкование на Евангелие от Иоанна, 6)⁷⁵. Как и само Боговоплощение, принятие Евхаристии дает возможность полностью измениться и телу, и душе, создавая общность между Богом и причащающимся.

В соответствии с эпиклезой литургии св. Иоанна Златоуста, Феофилакт приписывает превращение хлеба в плоть действию Духа Святого: «Ибо хлеб сей неизреченными словами, чрез таинственное благословение и наитие Святаго Духа, претворяется в плоть Господа» (Толкование на Евангелие от Иоанна, 6)⁷⁶. И все же Евхаристия — следствие Боговоплощения:

Ибо когда Господь ходил во плоти и принимал пищу из хлеба, то хлеб сей, вкушаемый, применялся в Его тело и уподоблялся святой Его плоти, и, по обычаю естества человеческого, служил к возрастанию и укреплению. И ныне хлеб сей

⁷⁴ PG 123:1309a. В сходном русле мыслит Кирилл Александрийский: «Поелику животворное Слово Божие вселилось в плоти, Оно преобразовало его в собственное качество, т. е. жизнь, и, все всецело соединившись с ним неизреченным образом единения, явило его животворным, каково и Само Оно есть по природе» (Толкование на Евангелие от Иоанна 4.2.520).

⁷⁵ PG 123:1308с. Следуя Иоанну Златоусту (Беседы на Евангелие от Иоанна 47.1).

⁷⁶ PG 123:1308с. В эпиклезе литургии св. Иоанна Златоуста мы просим Бога ниспослать Духа Святого, который изменит хлеб и вино.

применяется в плоть Господа. (Толкование на Евангелие от Иоанна, 6; PG 123:1308c-d)

Вкушая этот каждодневный хлеб, Христос делал его частью своей плоти, и ныне, через сошествие Духа Святого, каждодневный хлеб может стать плотью Христовой. Эта евхаристическая плоть дает жизнь, поскольку воплощение Слова сообщило жизнь плоти. И евхаристический хлеб в свою очередь передает жизнь принимающим его:

Но как Бог неизреченным смешением соединил Сам с Собою плоть, то и плоть животворит не потому, будто пременялась в Естество Божие, нет, но по подобию раскаленного железа, которое и остается железом, и обнаруживает силу огня. Так и плоть Господня, пребывая плотию, животворит как плоть Бога Слова. (Толкование на Евангелие от Иоанна, 6)

С точки зрения Кирилла Александрийского, мы как люди нуждаемся в том, чтобы жизнь сообщалась нам физическими средствами. Это позволит обновиться и душе, и телу:

Да, действительно, надлежало не только душе воссоздаться чрез Святаго Духа в обновление жизни, но и грубому сему и земному телу посредством такого же, сродственного ему, приобщения освящаться и призываться к бессмертию. (4.2.531)

Мысленно споря с иудеями, Кирилл далее защищает свой тезис о том, что жизнь обретается через вкушение плоти, ссылкой на вкушение плоти пасхального агнца (Исх 12:7-8)⁷⁷.

⁷⁷ Cp. Grassi, «Eating Jesus' Flesh», 28.

Конечно, на некоторые аспекты интерпретации Ин. 6 Кириллом и Феофилактом наложили отпечаток их богословские контексты и предпосылки. Однако эти толкователи идут в верном направлении, ибо диалог о «Хлебе жизни» изображает (используя настоящее время) небесный хлеб как сходящий на землю во имя жизни здесь и теперь, а также (используя будущее время) говорит, что после Пасхи воскресший Иисус даст свою плоть и кровь через Евхаристию (Ин. 6:27, 51)⁷⁸. Через аллюзии на этот диалог Ин. 6:52–58 изображает обетование о вечной жизни как актуализированное и доступное путем вкушения плоти и крови Христовой в Евхаристии⁷⁹.

Кирилл и Феофилакт правильно указывают на роль Духа Святого в животворной Евхаристии. В Евангелии от Иоанна Иисус — единственный носитель Духа до Воскресения, и лишь после Воскресения он дышит Духом на учеников (Ин. 20:21–23). Тем самым послепасхальный хлеб может быть принят как «носитель Духа», дающий жизнь и присутствие воскресшего Христа в верующих⁸⁰. Ин. 6:53–54 показывает, что вкушение плоти и крови Христовой дает подлинную жизнь в ходе земной жизни, а также воскресение «в последний день». Стало быть, в конечном счете новую жизнь должно получить и тело. Взаимное пребывание верующего и Христа (выраженное глаголом μένω)

⁷⁸ Weidemann, «Leben für den Kosmos», 254.

⁷⁹ Ср. Ин. 6:47 и Ин. 6:54а; ср. Ин. 6:44б (и ср. 39в–40) с Ин. 6:54б; Ин. 6:55 с Ин. 6:32.

⁸⁰ Weidemann, «Leben für den Kosmos», 254–255. См. Ин. 7:37–39; 14:17–19: эти стихи показывают, что Дух, данный воскресшим Иисусом, дарует жизнь и обеспечивает продолжающееся присутствие Иисуса.

означает, что Евхаристия способна установить прочные отношения между верующим и Христом⁸¹. Как мы видим далее, такое пребывание позволяет верующему приносить плод и видеть свои прошения сбывшимися (Ин. 15:4–8)⁸².

ИН. 6:61–63

По мнению Джеймса Данна, Ин. 6:63 опровергает sacramентологическое толкование, которое дают восточные отцы Церкви. Ведь ясно сказано, что «плоть не пользует нима-ло»!⁸³ Однако Феофилакт и Иоанн Златоуст считают это упоминание о плоти метафорой. Здесь «плотью» названо «плотское» понимание слов Христа, не способное увидеть глубинные смыслы. Иоанн Златоуст замечает:

*Это Он сказал не о Своей плоти, — отнюдь нет — но о тех, которые Его слова понимают чувственно. Что же значит — понимать чувственно? Смотреть на предметы просто и не представлять ничего больше — вот что значит понимать чувственно. Но не так должно судить о видимом, а надобно внутренними очами прозирать во все его тайны. Вот это значит понимать духовно. (Беседы на Евангелие от Иоанна 47.2)*⁸⁴

⁸¹ Ο μένω в смысле «пребывать» см. Ин. 1:38–39; о данном глаголе как указании на некое «духовное пребывание» см. Ин. 1:32–33 и 14:10; относительно смысла «оставаться» с намеком на потенциальную стабильность см. Ин. 6:27; 8:31; 9:41.

⁸² Интерпретация Ин. 6:51–58, которую я здесь предлагаю, во многом перекликается с пониманием в: Weder, «Menschwerdung», 347–51.

⁸³ Dunn, «John VI», 331–32. Интерпретация Данном Ин. 6:63 делает бессмысленным стих Ин. 6:51, согласно которому именно через плоть Иисуса даруется жизнь миру.

Согласно Иоанну Златоусту, «плотское» понимание — это понимание не столько буквальное, сколько *поверхностное*. Духовное понимание слов Иисуса не означает, что «еду» и «питье» надо толковать иносказательно. Речь идет о способности распознать присутствие воплощенного Сына Божия в обычных с виду хлебе и вине. Как мы уже сказали, это соответствует и смыслу рассказа о чудесном насыщении. И когда мы перечитываем рассказ о чуде в свете последующей речи, становится ясно, что хлеб есть нечто большее, чем хлеб⁸⁵.

Соглашаясь с православными отцами Церкви, я считаю, что евхаристическое богословие Евангелия от Иоанна вытекает из учения о Боговоплощении. Ин. 6:51–58 — это кульминация и логичное завершение речи. Христос дал людям физический хлеб, но они не поняли, что хлеб указывает на Самого Христа. Превратно поняты слова и о Сошедшем с неба, и о вкушении плоти Иисуса. Не то чтобы толпа вообще ничего не понимала. Скорее, она смотрит на вещи поверхностно.

Ведь отчасти люди правы: Иисус действительно пророк и царь. Но от них скрыт смысл его пророчества и царства. Иисус действительно сын Иосифа, и у него действительно

⁸⁴ См. английский перевод в NPNF 14:170 (Saint Chrysostom's Homilies on the Gospel of St. John and Epistle to the Hebrews: Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church). Аналогично Menken, «John 6:51c–58», 203; Weder, «Menschwerdung», 345–46. [Цит. по: Иоанн Златоуст, святитель. Беседы на Евангелие от Иоанна. Т. 2 // СПб., 2011 — Прим. пер.]

⁸⁵ Это во многом созвучно интерпретации чуда с насыщением в: Weidemann, «Leben für den Kosmos», 254.

есть отец и мать: никакой метафоры! Однако «иудеи» не понимают, что стоит за этой реальностью. И когда «иудеи» слушают слова Иисуса о вкушении его плоти, они правильно угадывают, что речь идет о еде. Однако в данном случае, как поймет христианский читатель, смысл состоит в том, что хлеб есть нечто большее, чем кажется (как и сам воплощенный Иисус).

По мнению Данна, Иисус выразился иносказательно. Однако, по-моему, это противоречит духу Евангелия от Иоанна, где вещи всегда больше, чем кажутся, а не меньше. А у Данна вся дерзновенность смысла пропадает.

Вообще основной минус «антисакраментологической» интерпретации Ин. 6 состоит не столько в том, что она легковесно воспринимает евхаристические образы, сколько в том, что она не учитывает глубину слов Христа, что он пришел *дать жизнь миру*. Через Боговоплощение и дарование Духа воскресшим Иисусом такие повседневные вещи как вода, хлеб, вино, слова становятся способом обрести жизнь вечную⁸⁶.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

В своем докладе я попытался обосновать сакраментологическое понимание Ин. 6:51–58. Те, кто считают намеки на Евхаристию в данном отрывке несущественными (или отрицают их), могут обвинить меня в том самом буквализме, который обличает Иоаннов Иисус. На это я даю ответ: неевхаристическое толкование предполагает дуализм, который глубоко

⁸⁶ См. Weidemann, «Leben für den Kosmos», 255.

⁸⁷ Ср. Weder, «Menschwerdung», passim.

чужд богословию Евангелия от Иоанна⁸⁷. Дважды в данном отрывке Иисус говорит, что пришел дать жизнь *миру*.

Очень важно уйти от поверхностного прочтения и помнить о целостной картине. Когда евангелист говорит, что чудесный хлеб одновременно символизирует Тору и указывает на самого Иисуса как хлеб небесный, он лишь завершает линию мысли, начатую в главе 5. Самооткровение Иисуса не отменяет Тору и ее откровение, но делает ее тем, чем она всегда была: свидетельством об Иисусе Христе.

Так обстоит дело и с манной, как понял еще Кирилл Александрийский. Манна сама по себе не дает жизнь. Поэтому даже во времена исхода она выражала присутствие и помощь Христа. Хлеб чуда Христова — это Тора, но он уже указывает на Евхаристию. Одним словом, хлеб всегда больше, чем просто хлеб. И он не только знак, указывающий на Иисуса (хотя и это верно). Диалог всюду намекает на физическую еду и питье, а эксплицитно возвращается к буквальной еде в Ин. 6:52–58.

Через Боговоплощение и Воскресение миру дана жизнь. И через дуновение Духа Святого, вкушение хлеба и вина в Евхаристии способно совершить то, что иной еде не под силу: дать жизнь. Ведь мир никогда не был оставлен. Просто он еще не стал тем, ради чего создан, — пока Логос не стал плотью⁸⁸.

Логос сотворил мир давным-давно, но Логос должен сойти с неба, чтобы эта жизнь полностью восторжествовала. Рассказ о чуде умножения хлебов есть своего рода икона данного парадокса: манна всегда была Христом, Который

⁸⁸ Такова основная аргументация в книге о. А. Шмемана «За жизнь мира».

был и всегда будет источником подлинной пищи. Хлеб чуда есть почти евхаристический хлеб, хлеб нетленный. Однако распознать его суть и смысл сразу невозможно. Лишь его исполнение в прославлении Сына Божия и ниспослании Духа позволяет хлебу нести жизнь. Евхаристия — хлеб и вино, передающие взаимное и совместное пребывание верующих и Христа, — это основное средоточие новой реальности. Евангелие от Иоанна возвещает не «духовную» веру, которая уводит из мира, но жизнетворную силу, которая входит в мир и преображает его.

КОГНИТИВНЫЙ ПОДХОД К ЕВАНГЕЛИЮ ОТ ИОАННА

Достижения когнитивной лингвистики конца XX в. заставляют по-новому осмыслять роль языковой деятельности человека в процессе познания. Современные ученые подчеркивают, что «язык человека всегда основывается на когниции, т. е. ментальная деятельность и когнитивные процессы и механизмы должны отражаться в языке (и через него — в речи) на всех уровнях развития»¹. Эта установка открывает широкие перспективы для изучения закономерностей концептуализации картины мира при помощи образного языка. Метафора как сознательное нарушение процесса мышления представляет собой интереснейшую область исследования в рамках когнитивной лингвистики; возможность смешения концептов ради создания нового значения сообщает ей роль основного средства мыслительной и языковой деятельности. Прославленные философы языка Дж. Лакофф и М. Джонсон в своей работе «Метафоры, которыми мы живем», показали, что метафора определяет когнитивные процессы человека; при этом концепты, сформулированные на

¹ Н. А. Кобрин. Когнитивное направление как естественное следствие и закономерность в развитии лингвистики // В поисках смысла. Сборник научных трудов, посвященный памяти профессора А. А. Худякова. СПб., 2010, 14.

довербальном уровне, обладают высокой степенью универсальности в рамках культурной картины мира. Авторы убедительно доказали, что метафора коренится в повседневной речи и основана на опыте человеческой жизни: «Большая часть обычной понятийной системы человека структурирована с помощью метафор: т. е. большинство понятий понимается с помощью тех или иных частей других понятий»². Мы действительно живем и мыслим метафорическими концептами, которые зачастую остаются неосознанными.

В этом контексте понятие «концепт» является одной из основных категорий когнитивной лингвистики. Русский исследователь Е. С. Кубрякова определяет концепт как сумму знаний человечества, которая может быть представлена как универсальный предметный код, выступающий в качестве основы коммуникации³. В случае с метафорой происходит сдвиг, когда целевой (*target*) концепт, являющийся объектом внимания, мыслится в терминах исходного (*source*) концепта, который служит источником образности. Этот двуединый метафорический концепт, в свою очередь, служит основой метафорического мышления. Дж. Лакофф и М. Тернер отмечают, что число таких базовых метафорических концептов очень невелико. Хотя они могут быть скомбинированы и использованы в новом контексте и поэтических выражениях, это многообразие создано из очень немногих базовых метафор. Поэты могут использовать такие метафоры по-новому, но базовый концептуальный ре-

² Дж. Лакофф, М. Джонсон. Метафоры, которыми мы живем. М., 2004, 93.

³ Кубрякова Е. С. Краткий словарь когнитивных терминов. М., 1997, 90.

курс, который используется, остается все тем же. Если это не будет соблюдаться, тогда мы не сможем понять его⁴. Согласно этому принципу базовые концептуальные метафоры рассматриваются как организующая сила для целых групп высказываний — поэтических и повседневных.

Важно, что информация, сформированная посредством концептов, может включать сведения как об объективном положении дел в мире, так и о воображаемых мирах и возможном положении дел в этих мирах. Это касается и мира трансцендентного. Познавательный потенциал метафоры в религиозном контексте — важная тема современных философских, лингвистических и новозаветных исследований. Изучением данного вопроса занималась целая плеяда западных когнитивистов. В работах П. Рикёра, Д. Трэйси, М. Соскайс, С. МакФэйг развивается мысль, что религиозный язык является системой метафор, которая основана на совокупности образов и служит организационным принципом познания трансцендентного. Автор работы «Язык и образность Библии» Дж. Кеэрд постулирует: «Все или почти все, что относится в Библии к Богу, — это метафора»⁵, что является истиной с позиций когнитивистики.

В данном докладе предлагается рассмотреть вопрос о применимости концептуальной теории метафоры к текстам Священного писания. Мы предполагаем, что авторы Евангелий часто оперировали теми же метафорическими концептами, которые характерны и для современности.

⁴ G. Lakoff, M. Turner. *More Than Cool Reason: A Field Guide to Poetic Metaphor*. Chicago: The University of Chicago Press, 1989, 26.

⁵ G. B. Caird. *The Language and Imagery of the Bible*. Duckworth Publishing, 2009, 18.

В уста Христа вложены высказывания, за которыми стоят универсальные концепты, доступные пониманию читателя на интуитивном уровне. Один из ярких примеров — Евангелие от Иоанна. Последовательный анализ греческого подлинника Евангелия методом MIPVU⁶ с целью выявления потенциально метафорических слов показал, что более 10 % существительных, употребляемых автором, использованы в метафорическом контексте. Используя метод Герарда Стейна, позволяющий осуществить переход от языковых форм к концептуальной структуре высказывания в пять этапов, мы выявили, что значительная часть лексического набора, используемого автором при формировании языковых метафор, охватывается ограниченным набором базовых метафор. По усредненным подсчетам семь $\epsilon\upsilon\theta\acute{o}\ \epsilon\iota\sigma\iota$ речений охватывают примерно 70 % всех лексических единиц, помеченных как потенциально метафорические.

Как пример рассмотрим раскрытие концептуальной метафоры «жизнь — это путешествие» в Евангелии от Иоанна⁷. В классической трактовке данная метафора опирается на концептуальную схему-образ: источник — путь — цель. Данный концепт служит основанием как для мертвых метафор, которые перестали восприниматься как образная речь, так и для авторских поэтических метафор. Например, цель жизни безотчетно осмысливается как конечный пункт пути, поэтому выражение «идти к цели» не воспринимается как мета-

⁶ G. Steen. A method for linguistic metaphor identification: From MIP to MIPVU. Amsterdam, John Benjamins, 2010.

⁷ См. O. Jäkel. Hypotheses Revisited: The Cognitive Theory of Metaphor Applied to Religious Texts. URL: <http://www.metaphorik.de/02/jaekel.htm> (дата обращения: 20.08.2012).

форическое. Дж. Лакофф так объясняет ее логику: «Если вы двигаетесь из источника к месту назначения по пути, то вы должны пройти через каждый пункт пути. Цели понимаются в терминах места назначения, и достижение цели понимается как движение по пути от исходного пункта в конечный пункт»⁸. Автор Евангелия на протяжении текста активно использует элементы данной концептуальной схемы.

В первую очередь автор обозначает *цель* человеческой жизни:

1) *Верующий в Сына имеет жизнь вечную, а не верующий в Сына не увидит жизни, но гнев Божий пребывает на нем. (3:36)*

2) *Слушающий слово Мое и верующий в Пославшего Меня имеет жизнь вечную, и на суд не приходит, но перешел от смерти в жизнь. (5:24)*

3) *Но вы не хотите прийти ко Мне, чтобы иметь жизнь. (5:40)*

В первом примере обозначен результат человеческой жизни — обретение жизни вечной, которая представляется конечной целью успешного жизненного пути. Для достижения этой цели человек должен выполнить условие веры в Сына Божия. Во втором примере этот образ концептуализируется в терминах метафоры «жизнь — это путешествие». При этом вера в Сына Божия выступает в роли того условия — пути, по которому должен пройти всякий стремящийся к цели. Само грамматическое построение третьего примера указывает на причинно-следственные связи внутри этого предложения.

⁸ Дж. Лакофф. Женщины, огонь и опасные вещи. Что категории языка говорят нам о мышлении. М., 2004, 358.

Важно отметить нравственную ориентацию выбранного концепта в евангельском изложении. Здесь четко обозначена нравственная дихотомия «жизнь в вере = путь к жизни» и «жизнь в грехе = путь к смерти», которая получает выражение в рамках другой метафоры: «свет — это хорошо, тьма — это плохо».

4) *ибо всякий, делающий злое, ненавидит свет и не идет к свету, чтобы не обличились дела его, потому что они злы, а поступающий по правде идет к свету, дабы явны были дела его, потому что они в Боге соделаны.* (3:20–21)

5) *кто ходит днем, тот не спотыкается, потому что видит свет мира сего; а кто ходит ночью, спотыкается, потому что нет света с ним.* (11:9–10)

6) *ходите, пока есть свет, чтобы не объяла вас тьма: а ходящий во тьме не знает, куда идет.* (12:35)

В четвертом примере обозначенная дихотомия показана со всей ясностью. Участник жизни здесь представлен как идущий по пути добра к свету, либо по пути зла — к тьме. Пятый пример вводит в метафору категорию препятствий на пути, которые служат помехой в достижении конечной цели. Концепт «свет» в пятом и шестом примерах имеет не только коннотативное значение цели пути, как это представлено в четвертом примере, но и указывает на помощь в пути. Примечательно, что Сам Христос употребляет данный концепт — и в смысле цели, и в смысле средства:

7) *Я свет миру; кто последует за Мною, тот не будет ходить во тьме, но будет иметь свет жизни.* (8:12)

Денотативное значение данной фразы можно представить следующим образом. При помощи света—Христа идущий по жизненному пути может избежать опасностей блуждания во тьме и достигнуть цели — жизни

в свете. Та же логика наблюдается и в следующих высказываниях:

8) *Я есмь **дверь**: кто войдет Мною, тот спасется.* (10:9)

9) *Я есмь **путь** и истина и жизнь; никто не **приходит** к Отцу, как только через Меня.* (14: 6)

В восьмом и девятом примерах Христос призывает мыслить Себя как единственную возможность пройти путь духовной жизни и достигнуть истинной цели — жизни с Богом. Интересно, что в девятом примере коррелят и референт метафоры «жизнь — это путешествие» сведены к единому знаменателю и выступают в роли источника концептуализации, так что между ними можно поставить в данном случае знак равенства. При этом, хотя жизнь вечная = жизни в свете = жизни с Богом (первый, седьмой, девятый примеры), Христос подчеркивает, что Он Сам является целью человеческого жизненного пути:

10) *Никто не может **прийти** ко Мне, если не привлечет его Отец, пославший Меня.* (6:44)

11) *Всякий, слышавший от Отца и научившийся, **приходит** ко Мне.* (6: 45)

Тем самым нарушение логики метафорического концепта в девятом примере обусловлено исключительностью личности Христа, в Котором сочетались свойства пути, помощника и самой цели жизни.

Таким образом, даже поверхностный семантический анализ показывает глубинную связь независимых выражений, которые могут и не восприниматься как метафорические, посредством базового концепта, определяющего закономерности мышления о референте в категориях коррелята. Осознание этого факта позволяет подняться над интерпретацией отдельных слов и выражений и рассматривать

базовый концепт в его культурологическом контексте. Для известного исследователя метафорических концептов А. Вежбицкой очевидно, что концепт служит той нерасщепляемой единицей интерпретации, которая не подразумевает дальнейшего поиска толкований: «Если понимание основывается на базовых концептах, которые объясняют сами себя на интуитивном уровне и не требуют последующих пояснений, то любые толкования здесь неуместны, поскольку они часто основаны на субъективном опыте»⁹. Значительная часть изречений Иисуса Христа в результате семантического анализа обретает универсальное значение, что в свою очередь имеет важные этические последствия.

⁹ A. Wierzbicka, *What did Jesus mean? Explaining the Sermon on the mount and the parables in simple and universal human concepts*. Oxford University Press, 2001, 6–7.

ОБРАЗ ИИСУСА В КАНОНИЧЕСКИХ ЕВАНГЕЛИЯХ

На первый взгляд кажется, что название доклада предполагает исследование Евангелий в соответствии с «критикой редакций» (*Redaktionsgeschichte*)¹. Действительно, большое количество монографий посвящены богословскому образу Иисуса в каждом из канонических Евангелий². Практически в любом серьезном комментарии на Евангелие раскрывается его «богословская специфика». Много говорят о христологических темах каждого Евангелия³. Однако в последние десятилетия ученые стали чаще выходить за раМ.к и историко-критического метода. Исследователи, принявшие участие в «третьем поиске» исторического Иисуса, также видят недостаточность изучения христологии каждого Евангелия.

Выявить четыре канонических образа Иисуса недостаточно. Необходимо сопоставить Евангелия друг с другом, чтобы получить правдоподобный образ их главного персонажа. Четыре Евангелия показывают нам Иисуса с разных сторон, дают четыре разных богословских и литературных

¹ Автор выражает глубокую признательность проф. Карлу Холлэдею за то, что он прочел черновик этого доклада и сделал полезные замечания.

² См., напр., Rudolf Schnackenburg, *Die Person Christi im Spiegel der vier Evangelien* (Freiburg in Br.: Herder, 1993).

ракурса. Однако остается вопрос: создают ли эти Евангелия и другие источники некий *единый* образ?

1. ОБРАЗ ИИСУСА В ДРЕВНЕЙШЕМ ИСПОВЕДАНИИ ВЕРЫ

Можно говорить о богословском единстве четырех Евангелий в том смысле, что все они имеют одну отправную точку: исповедание веры в смерть и воскресение Иисуса. В науке обычно считают, что это исповедание — очень раннее и составляет ядро пасхального повествования⁴. Это ключевое исповедание ясно выражено уже у Марка (Мк. 16:6–7), практически дублируется Матфеем (Мф. 28:5–7) и более вольно изложено Лукой (Лк. 24:5–7). В этих стихах мы слышим слова небесного вестника (или вестников), которые, обращаясь к женщинам, провозглашают благовест о Воскресении. В Евангелии от Марка, которое содержит древнейший рассказ о воскресении, небесный вестник в образе юноши в белом говорит женщинам:

Не ужасайтесь. Иисуса ищите Назарянина, распятого; Он воскрес, Его нет здесь. Вот место, где Он был положен... Он предвещает вас в Галилее; там Его увидите, как Он сказал вам. (Мк. 16:6–7)⁵.

³ Например, комментарий Ульриха Луца на Евангелие от Матфея, чуткий к богословским проблемам, часто уделяет внимание христологическим титулам. См. Ulrich Luz, *Das Evangelium nach Mattäus*, 4 vols., EKKNT 1:1–4 (Zürich–Neukirchen–Vluyn: Benziger–Neukirchener, 1985–2002) (английский перевод Fortress Press, 1989–2005).

⁴ «Древнейшее свидетельство Воскресения в 1 Кор. 15:3–8 играет ключевую роль в историческом вопросе о том, что случилось на Пасху» (Gerd Theißen — Annette Merz, *The Historical Jesus: A Comprehensive Guide* [London: SCM, 1998], 487).

Следует отметить, что формулировка провозвестия в Мк. 16:6–7, как она звучит из уст небесного вестника в гробнице, соответствует керигме раннехристианской общины, отраженной в 1 Кор. 15:3–5⁶. В обоих текстах мы находим четыре постулата, которые *одновременно* составляют и рассказ (Мк.), и исповедание веры (1 Кор.).

- «распятого» (Мк.: ἐσταυρωμένον) / «умер» (1 Кор.: ἀπέθανεν);
- «был положен [в гробницу]» (Мк.: ἔθηκαν) / «был погребен» (1 Кор.: ἐτάφη);
- «он воскрес» (Мк.: ἠγέρθη) / «воскрес» (1 Кор.: ἐγήγερται);
- «его увидите [его ученики и Петр]» (Мк.: αὐτὸν ὄψεσθε) / «явился Кифе потом двенадцати» (1 Кор.: ὡφθη Κηφᾶ, εἶτα τοῖς δώδεκα)⁷.

Поразительное сходство между этими двумя текстами наводит на мысль: более поздний из них (Евангелие от Марка) имеет керигматический подтекст, а более ранний (формула исповедания, использованная в 1 Кор.) соответствует

⁵ См. также Ин. 20:17, где вместо вестника сам Иисус обращается к Марии и возвещает о своем прославлении («восхожу к Отцу моему»). Эти слова должны быть переданы ученикам.

⁶ См. Joachim Gnilka, *Die Theologie des Neuen Testaments*, ThKNT V (Freiburg–Basel–Wien: Herder, 1999).

⁷ Один и тот же глагол используется в Мк. 16:7 («увидите», ὄψεσθε, будущее время) и 1 Кор. 15:5 («явился», ὡφθη, пассивный аорист). В обоих случаях Иисуса «видят»: в Мк. 16:7 — ученики и Петр, в 1 Кор. 15:5–6 — Двенадцать и Кифа (а потом пятьсот братьев, Иаков и все апостолы). Таким образом, перед нами два активных деятеля: Иисус (который решает показать себя некоторым ученикам) и его последователи (числом свыше пятисот!), утверждающие, что видели его. См. мою статью: «Els relats evangèlics de la resurrecció de Jesús», *Revista Catalana de Teologia* 36 (2011), 133–165.

последовательности событий, характеризующих переход Иисуса от смерти к жизни⁸. Среди исследователей сложился широкий консенсус: изложение керигмы в 1 Кор. 15 имеет допавлов характер и входит в число учений, полученных Павлом от христианских общин Палестины и Сирии. Соответственно, когда Павел хочет напомнить коринфянам основы веры, он берет древнюю керигматическую формулу и вставляет ее в собственное послание. Было доказано, что четыре глагольные формы в 1 Кор. («умер», «был погребен», «воскрес», «явился») очень близки к четырем глагольным формам у Марка («распятого», «был положен [в гробницу]», «он воскрес», «его увидите») и принадлежат к самым ранним стадиям христианской веры и провозвестия. Следовательно, керигма, «полученная» как часть церковного исповедания веры и переданная коринфянам (1 Кор. 5:1–3), напрямую связана с традицией, стоящей за словами небесных вестников в рассказах Евангелий (особенно Евангелия от Марка) о Воскресении⁹.

Можно видеть, сколь тесно переплетены история и богословие в 1 Кор. 15.

- ⁸ Самое серьезное различие между Мк. /Мф. и 1 Кор. состоит в месте явления Иисуса ученикам. У синоптиков Иисус должен встретить учеников в Галилее. У Павла место явления Иисуса ученикам не упомянуто.
- ⁹ В Мф. 28:6–7 повторяются четыре глагола, использованные в Мк. 16:6–7, за вычетом ἔθηκαν (был положен), замененного на ἔκειτο («лежал»). В Лк. 24:5–7 нет указания на явления в Галилее (в отличие от Марка и Матфея): согласно Лк. 24 Иисус будет являться ученикам только в Иерусалиме и окрестностях (возле Эммауса в тот же день; ср. ст. 1 и 13). Однако в трех других пунктах присутствуют: распятие (σταυρωθήναι, ст. 7), погребение (упомянуто косвенно: οὐκ ἔστιν ὄδε, ст. 6; ср. аналогичную фразу в Мк. 16:6 и Мф. 28:6), воскресение (ἀναστήναι, ст. 7).

- Смерть и воскресение Иисуса — не только события прошлого, но и часть Божьего замысла, открытого в Писании («воскрес в третий день, по Писанию»). Фраза «по Писанию» отнесена и к смерти, и к Воскресению Иисуса (ст. 3, 4) — основным постулатам 1 Кор. 15:3–5. Она подчеркивает божественную волю: пасхальные события произошли в соответствии с пророчествами.

- Смерть и воскресение Иисуса меняют ход мировой истории: смерть Иисуса носит искупительный характер¹⁰. Смерть Иисуса есть средство Божьего прощения, обращенного ко всему человечеству: «Он умер за грехи наши» (ст. 3)¹¹.

Таким образом, древнейшее предание об Иисусе делает акцент всего на двух событиях: смерти и воскресении. Все очень лаконично, но видна попытка создать целостный образ. И понятно, в каких контекстах это было сформулировано: в ходе миссионерской проповеди¹² и в контексте богослужения¹³.

¹⁰ Интересно, что в этих двух случаях Иисус выступает в пассивной роли: его погребают люди и воскресает сила Божия. В 1 Кор. 15 Иисусу приписывается лишь одно активное действие — смерть: «Христос умер за грехи наши» (ст. 3). Явления же включают двойное движение: Иисус приходит к ученикам и родственникам; они видят его приходящим к ним (ст. 5–7; ср. Мк. 16:7).

¹¹ В Никео-Константинопольском символе веры есть сходная формулировка: *crucifixus etiam pro nobis* («...распятого за нас»). И вообще в него вошли элементы, которые восходят к 1 Кор. 15:3М5, например, последовательность: *crucifixus... sepultus est, et resurrexit tertia die secundum Scripturas* («...распятого...погребенного и воскресшего в третий день по Писанию»). Древнейшее исповедание веры, отраженное в Новом Завете, вдохновило создателей символа веры в IV в.!

¹² Как видно из речей в Деяниях, первые миссионеры выделяли в качестве главного именно смерть и Воскресение (см., напр. Деян. 2:23–24; 3:13–17; 4:10; 5:30–31; 10:39–40).

2. МАРКЕРЫ ИДЕНТИЧНОСТИ ИИСУСА В КАНОНИЧЕСКИХ ЕВАНГЕЛЬСКИХ ПОВЕСТВОВАНИЯХ

Для Иисуса евангелисты вводят определенные маркеры идентичности, которые проливают свет на его личность и отношения с Богом. В науке чаще пользуются термином «христологические титулы», но он не отдает должное повествовательному характеру евангельских повествований. Поэтому лучше говорить о маркерах идентичности и учитывать христологические темы в начале и в конце четырех канонических Евангелий¹⁴.

2.1. ЕВАНГЕЛИЕ ОТ МАРКА

Евангелие от Марка начинается с двух центральных маркеров идентичности Иисуса: «Мессия» (Χριστός) и «Сын Божий» (υἱός [τοῦ] θεοῦ) (1:1)¹⁵. Интересно, что если в Павло-

¹³ Мы не знаем точно, как выглядели раннехристианские богослужения. Однако рассказы о тайной вечере (Мк. 14:22–26; Мф. 26:26–30; Лк. 22:15–20; 1 Кор. 11:23–25) и насыщении толп (Мк. 6:30–44; 8:1–9; Мф. 14:13–21; 15:32–39; Лк. 9:10–17; Ин. 6:1–13) предполагают наличие определенных фиксированных элементов: в частности, воспоминание о словах и делах Иисуса в последний день его земной жизни.

¹⁴ См. Thomas Söding, *Die Verkündigung Jesu — Ereignis und Erinnerung* (Freiburg—Basel—Wien: Herder, 2011): «(Die Hoheitstitel) reflektieren die gelebte Christologie, die sich in den Erzählungen der Evangelien spiegelt» («[эти высокие титулы] отражают проживаемую христологию, отраженную в евангельских повествованиях», 291).

¹⁵ Некоторые важные рукописи (например, Синайский кодекс) не содержат выражения υἱὸς θεοῦ, но в большинстве рукописей оно есть. Многие современные комментаторы полагают, что оно присутствовало в первоначальном тексте Евангелия от Марка. См. Joel Markus, *Mark 1–8*, AB 27 (New York: Doubleday, 2000); Camille Focant, *L' évangile selon Marc*, Commentaire biblique NT 2 (Paris: Cerf, 2004); Adela Yarbro Collins, *Mark: A Commentary*, Hermeneia (Philadelphia: Fortress, 2007).

вых посланиях (а также Послании к Евреям и 1 Послании Петра) слова «Иисус» и «Христос» чуть ли не взаимозаменяемы, то в канонических Евангелиях это не так: Χριστός — именно «Мессия», а не просто второе имя. Иисус — это иудейский Мессия, помазанник Божий, Царь иудейский¹⁶. Мессия («Помазанник») есть тот, кого Бог послал с определенной миссией; при этом данный маркер идентичности не обязательно означает небесную фигуру (см. Ин. 7:43; 12:34)¹⁷.

В Мк. 1:1 второй маркер идентичности — «Сын Божий» (υἱός τοῦ θεοῦ). Он обозначает фигуру, тесно связанную с небесной сферой, особенно Отцом Небесным. Его можно понять и в смысле усыновления (человек становится Богу как сын), и в смысле небесного происхождения (человек изначально имеет тесную связь с Богом). В последнем случае Сын есть Тот, кто имеет особое знание Бога (см. Мк. 14:36: «Абба») и знаком с Его замыслом (см. также Мф. 11:27/Лк. 10:22). Второе значение часто встречается у Марка, но присуще и другим Евангелиям, а кульминации достигает в Евангелии от Иоанна¹⁸.

Видимо, в начале Евангелия от Марка есть и третий маркер идентичности: «Господь» (κύριος). Но все зависит от того, как понимать синтаксис Мк. 1:1–2: в частности, является ли слово «как» (καθώς) связью между ст. 1 и 2. Впрочем, в любом случае весьма вероятно, что выражение «путь Господу» (ст. 3) указывает на Иисуса и его путь. В Ветхом

¹⁶ В Евангелии от Марка возможное исключение всего одно: Мк. 9:41 («...потому что вы — Христовы»). У других синоптических евангелистов см. также Мф. 23:10 («один у вас наставник — Христос»). В этих случаях слово Χριστός фактически превратилось в имя собственное.

¹⁷ В иудаизме I в. н. э. человек мог считаться Мессией, не считаясь при этом Богом.

Завете «Господь» — это имя Бога, как в еврейском оригинале, так и в Септуагинте и других греческих переводах (да и вообще всех иудейских текстах)¹⁹. Более того, упоминание о «глазе вопиющего в пустыне» (ст. 3) следует соотносить с Иоанном Крестителем, который возвещает приход «Сильнейшего» (ст. 7), т. е. Иисуса, «возлюбленного Сына» Божия» (ст. 11).

Подведем итоги. В Мк. 1:1–3 есть как минимум два маркера идентичности («Мессия», «Сын Божий»), а возможно, и третий («Господь»). Они показывают, кем Марк считал Иисуса. Для Марка Иисус — посланник Бога, наделенный определенной миссией («Мессия»), который в то же время находится в уникальной связи с Богом как небесная фигура («Сын Божий» и, возможно, «Господь»). В конце Евангелия (Мк. 15:39) исповедание сотника подчеркивает богосыновство Иисуса и его близость Богу даже в час полного одиночества.

- ¹⁸ В Ветхом Завете и в иудаизме обещанный царь, потомок Давида, мог считаться «Сыном Божиим» (2 Цар. 7:14: «Я буду ему отцом, и он будет мне сыном»). Однако Иисус никогда не говорит о своем Царстве (как в 2 Цар. 7:13). Единственное исключение составляет Лк. 22:30 («да ядите и пиете за трапезой моей в царстве моем»). Однако эта формулировка принадлежит самому евангелисту (ср. более ранний вариант в Мф. 19:28). Еще одно важное отличие от 2 Цар. 7:14: в последнем отрывке царь не безгрешен («...если он согрешит...»). Иисус же не имеет греха. Иную трактовку всего данного вопроса см. в: James Dunn, *Jesus Remembered: Christianity in the Making 1* (Grand Rapids: Eerdmans, 2003), 711.
- ¹⁹ Любопытно, что в Евангелии от Марка Иисус обычно называет Отца Небесного «Богом» (θεός) и никогда — «Господом», хотя последнее было чрезвычайно распространено в иудаизме.

2.2. ЕВАНГЕЛИЯ ОТ МАТФЕЯ И ОТ ЛУКИ

В Евангелии от Матфея базовые маркеры идентичности даны с самого начала: в первых двух главах, повествующих о Рождестве и детстве Иисуса. Здесь они соединены с «интерпретирующими цитатами» (англ. *fulfillment quotations*), которые делают акцент на исполнение ветхозаветных пророчеств в Иисусе. Это уникальная особенность Матфея. Даже родословная превращается в пророчество. Иисус — давидический «Мессия» (Мф. 1:17) и царь Израиля, рожденный в Вифлееме, городе Давида (ср. Мф. 2:5, где цитируются Мих. 5:1, 3 и 2 Цар. 5:2)²⁰. Упоминание о «Сыне» Божьем появляется в Мф. 2:15 через цитату из Книги Осии (11:1), которая осмыслена как предсказание о спасении Иисуса от Ирода. Хотя маркер идентичности «Господь» в Мф. 1–2 не применяется к Иисусу, богатое смыслами имя «Еммануил» (заимствованное из Ис. 7:14 и цитируемое в Мф. 1:23) переводится евангелистом как «с нами Бог». Оно указывает на небесное происхождение Иисуса.

В отличие от Матфея Лука не дает «интерпретирующих цитат», но зато выделяет роль в откровении двух ангелов — Божьих вестников, которые сообщают людям маркеры идентичности Иисуса. В рассказах о Рождестве личность Иисуса также раскрывается небесными явлениями. Ангелы извещают о личности Иисуса сначала Марию — еще до

²⁰ В первой главе Евангелия от Матфея, генеалогия (Мф. 1:1–17) играет ту же роль, что и цитаты из Ветхого Завета: она показывает происхождение Иисуса, «называемого Христом» (ст. 16), от Давида. См. A. Puig i Tarrèch, *Theological Parallels in the Infancy Narratives* (Mt 1–2; Lk 1–2), в: P. Dragutinovic — T. Nicklas — K. G. Rodenbiker — V. Tatalovic (ed. s), *Christ of the Sacred Stories* (WUNT II.453; Tübingen: Mohr Siebeck, 2017), 101–118.

зачатия (Лк. 1:30–33, 35–37), а затем, после рождения Иисуса, — пастухов (Лк. 2:10–12). Следует отметить, что и архангел Гавриил, посланный к Марии, и ангел Божий, представший перед пастухами, сообщают по сути одну и ту же весть. По словам Гавриила, Иисус есть «Мессия», сын Давида и царь Израиля (Лк. 1:32–33), а также «Сын Божий» (Лк. 1:35), «Сын Всевышнего» (Лк. 1:32). В благовестии Гавриила слово «Господь» применяется только к Богу (Лк. 1:32). Однако ангел Божий, обращаясь к пастухам, называет Иисуса не только давидическим Мессией (Лк. 2:11), но и «Господом» (Лк. 2:11). Это последнее обозначение выделено под конец Евангелия, в рассказе о Страстях и воскресении (Лк. 22–24, особенно Лк. 24:34: «Господь истинно воскрес и явился Симону»).

Матфей и Лука приписывают роль спасителя этому новорожденному Мессии, именуемому Иисусом (Мф. 1:21; Лк. 1:31). Согласно Матфею, Иисус «спасет людей своих от грехов их» (Мф. 1:21); согласно Луке, Иисус будет «Спасителем» (Лк. 2:11).

Коротко говоря, все три синоптических Евангелия сообщают вводную информацию об Иисусе путем трех базовых маркеров идентичности: Мессия, Сын Божий — и отчасти Господь.

2.3. ЕВАНГЕЛИЕ ОТ ИОАННА

Хотя четвертое Евангелие существенно отличается от синоптических, его первая глава содержит аналогичные маркеры идентичности (Ин. 1:1–18). Один из ключевых маркеров идентичности — «Слово» (ὁ Λόγος), бывшее «в начале» (Ἐν ἀρχῇ, ст. 1). Оно не только было «у Бога» (πρὸς τὸν Θεόν), но и «было Бог» (καὶ Θεὸς ἦν ὁ Λόγος). После удивительно-

го учения о Боговоплощении в ст. 14 появляются и новые маркеры: «Единородный» (μονογενής) Сын, чье имя «Иисус Христос» (ст. 17)²¹.

Таким образом, Иисус Христос есть и Слово (Логос), и Сын. Логос был «у Бога» (Ин. 1:1), и о Сыне сказано: «Сущий в недре Отчем» (ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ Πατρὸς, Ин. 1:18). Евангелист дерзновенно отождествляет его с Богом²². Использование маркеров «Сын», «Сын Божий» и «Единородный Сын» задает мотивы для всего последующего евангельского повествования. Напротив, «Логос» после пролога не появится ни разу. Даже в Никейском символе веры Иисус Христос не назван «Логосом». Этот символ возвещает, что Иисус Христос есть «единородный Сын Божий», ибо есть видимый образ невидимого Бога, чью плоть можно вкушать (Ин. 6:53) и чью славу можно «видеть» (Ин. 1:14).

Под конец «книги» (Ин. 20:30–31)²³ автор объясняет ее цель. Формулировка звучит торжественно: «Сие же написано, дабы вы уверовали, что Иисус есть Христос (ὁ Χριστός), Сын Божий (ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ), и, веруя, имели жизнь во имя его». Здесь Иоанн пользуется теми же маркерами идентичности, что и евангелист Марк в своем прологе (Мк. 1:1), когда дает краткие сведения об Иисусе и тем самым пытается привести читателя к вере. Далее у Марка эти два маркера идентичности звучат из уст Петра, первого

²¹ В Ин. 1:17 слово «Христос», возможно, выступает как часть имени собственного (вместе с «Иисус»).

²² Иисус как Сын Божий имеет с Логосом две общие особенности: близкие отношения с Отцом и божественность. Вот почему в некоторых средневековых переводах Нового Завета (например, на венецианский диалект) термин ὁ Λόγος (Ин. 1:1) переведен как «Сын Божий».

²³ Ин. 21 — дополнение к Евангелию, написанное во II в.

из апостолов («ты Христос», Мк. 8:29), и из уст римского сотника, очевидца казни Иисуса («человек сей был Сын Божий», Мк. 15:39). Этими сценами Марк, вероятно, хочет показать, что к Иисусу приходят как иудеи, так и язычники.

В четвертом Евангелии мы видим нечто похожее. Веру в Иисуса исповедуют Петр и Марфа, сестра Лазаря, которого, как и Иисуса, «первосвященники...положили убить» (Ин. 12:10). Первый из Двенадцати, говоря от имени всей группы, обращается к Иисусу словами: «Мы уверовали и познали, что ты Святой Божий» (Ин. 6:69), т. е. Сын Божий (ср. исповедание Петра в Мф. 16:16: «ты — Христос, Сын Бога Живого»). Марфа использует те же маркеры идентичности. Когда Иисус обещает жизнь, навеки побеждающую смерть, она произносит центральное исповедание ранней Церкви: «Верую, что ты Христос, Сын Божий, грядущий в мир» (Ин. 11:27). Этими словами она приуготовляет стих Ин. 20:31.

2.4. ВЫВОДЫ

Начало Евангелия от Марка (древнейшего из канонических Евангелий) и концовка Евангелия от Иоанна (последнего из канонических Евангелий) применяют к Иисусу одни и те же маркеры идентичности: «Мессия»/«Христос» и «Сын Божий». Эти маркеры содержатся в косвенном исповедании веры в прологе Евангелия от Марка, где предвосхищают христологию последующего текста (Мк. 1:1), и в концовке Евангелия от Иоанна, где содержится прямое обращение к читателю (Ин. 20:31).

Помимо этих двух маркеров идентичности, принадлежащих к исповеданию веры, с Иисусом связан и третий маркер — «Господь». Мы встречаем его на устах Фомы как

прямое исповедание веры в кульминации повествования («Господь мой и Бог мой», Ин. 20:28). По-видимому, на него есть намек и в начале Евангелия от Марка во фразе «путь Господу» (Мк. 1:3).

Эти два (или даже три) маркера идентичности также появляются в начале Евангелий от Матфея и Луки (рассказы о Рождестве). Здесь прямые цитаты из Писания (Матфей) и ангельские провозвестия (Лука) сообщают читателю откровение Бога об Иисусе: Иисус — Мессия и Сын Божий, а также Господь и Еммануил²⁴.

3. ОБРАЗ ИИСУСА В КАНОНИЧЕСКИХ ЕВАНГЕЛИЯХ

Ханс Концельман, один из крупнейших ученых XX в. и ученик Рудольфа Бультмана, усматривал разрыв между евангельскими маркерами идентичности Иисуса — нередко выраженными в форме исповеданий — и *Anspruch Jesu*, высказываниями самого Иисуса о себе²⁵. В его позиции есть

²⁴ Концовки Евангелий от Матфея и Луки подчеркивают тему владычества Иисуса, хотя и по-разному. Согласно Матфею, Иисусу «дана всякая власть на небе и на земле» (Мф. 28:18); ученики «поклонились» ему (Мф. 28:17), и он послал их с миссией ко «всем народам» (Мф. 28:19). Согласно Луке, Иисус вознесся на небо (Лк. 24:51), и ученики «поклонились ему» (Лк. 24:52); он также поручил им проповедовать «во всех народах» (Лк. 24:47).

²⁵ Концельман пишет: «Nessun titolo cristologico di sovranità utilizzato nel Nuovo Testamento è riconducibile, con sufficiente verosimiglianza, a Gesù stesso» («ни один христологический титул, указывающий на владычество, нельзя возвести с достаточной уверенностью к самому Иисусу» Conzelmann, *Teologia del Nuovo Testamento*, Biblioteca Teologica 5 [Brescia: Paideia, 1991], 145) (итальянский перевод с немецкого оригинала 1987⁴).

здоровое зерно. У нас нет способа узнать, что Иисус о себе думал, какой была его внутренняя жизнь. Правда, Евангелия время от времени упоминают о его эмоциях, но эти ремарки принадлежат евангелистам, а не самому Иисусу. Психологическому анализу евангельские рассказы не поддаются²⁶. Сама природа евангельского рассказа делает невозможными попытки проникнуть в глубину самосознания Иисуса, реконструировать его эмоции, даже в ключевые моменты его жизни, такие, как распятие.

Однако мы можем отчасти постичь Иисуса, вникая в его поступки и слова. Все они проливают свет на его замыслы и цели. Недаром существует целая волна критических исследований, которые пытаются воссоздать его исторический образ (хотя ответы сильно разнятся)²⁷.

Из десятков вопросов, возникающих в связи с личностью Иисуса, я выбрал самые, на мой взгляд, актуальные: (1) о его миссии и (2) о его отношениях с Богом. Они имеют ключевое значение для богословского осмысления исторического Иисуса. Как мы уже видели, ранние общины создавали христологические интерпретации, включая

²⁶ В науке были попытки разобраться в психологии Иисуса. См., напр., Albert Schweitzer, *The Psychiatric Study of Jesus: Exposition and Criticism* (Boston: Beacon, 1948). В книге Armand Puig, Tàrrach, *Jesus: A Biography*. Waco: Baylor University Press, 2011) сделана попытка объяснить гармонию между поступками Иисуса через его «глубокое чувство реальности» (315) в сочетании со способностью быть «близким к людям» (316) даже с эмоциональной точки зрения. При этом подчеркивается отсутствие у Иисуса какой-либо мистической экзальтации. Иисуса нельзя назвать мистиком. См. Armand Puig, Tàrrach, *Jesus: An Uncommon Journey*, WUNT 2/288 (Tübingen: Mohr Siebeck, 2010), 245–285.

²⁷ Упоминания заслуживают, в частности, такие имена, как Герд Тайсен, Джеймс Данн, Джон Майер, Дейл Эллисон, Крейг Кинер.

их в керигматические утверждения о смерти и воскресении Иисуса. И особую роль здесь играли два (или три) маркера идентичности, которые снова и снова появляются в четырех канонических Евангелиях («Мессия, «Сын Божий», а также, вероятно, «Господь»)²⁸. Однако нельзя отделять эти христологические интерпретации от истории Иисуса. Канонические Евангелия согласны, что история Иисуса начинается с проповеди Иоанна Крестителя (Мк. 1:4; Лк. 1:13; Ин. 1:6; Матфей впервые упоминает его только в 3:1) и заканчивается Воскресением или Вознесением (Лк. 24:51; см. также Деян. 1:21–22).

Приняв во внимание ключевые маркеры идентичности («Мессия» и «Сын Божий»), мы можем исследовать мессианство и богосыновство Иисуса. Это красная нить, соединяющая Иисуса с евангельской традицией. Создавая исповедания веры, ранние христиане не изменили кардинально образ Иисуса, ибо не считали себя вправе исказить основы. Да, они развивали и уточняли традицию, даже переосмыслили ее (как в Евангелии от Иоанна). Однако традицию нельзя считать, подобно некоторым исследователям, лишь плодом фантазий и «интересов» общин.

Два основных вопроса о личности Иисуса (его миссия и отношения с Богом) должны рассматриваться в свете евангельских повествований.

3.1. МИССИЯ ИИСУСА

Очевидно, что Царство Божие было в центре проповеди и служения Иисуса. Также очевидно, что это поня-

²⁸ См. Larry W. Hurtado, *Lord Jesus Christ: Devotion to Jesus in Early Christianity* (Grand Rapids: Eerdmans, 2003).

тие — владычество Бога здесь и теперь через дела и слова Иисуса — проигрывалось по-разному. Иисус многогранен и многосторонен. Его нельзя описать с помощью какой-то одной категории. Герд Тайсен в своем популярном учебнике (*Lehrbuch*, 1996)²⁹ по историческому Иисусу рассматривает последовательно семь разных ролей: харизматическая фигура, пророк, целитель, поэт, учитель, основатель культа, мученик и Воскресший. Однако в основе миссии Иисуса лежат Царство Божие (как оно отражено в его словах и делах) и личность Иисуса как посланника Божия (одновременно скрытого и открытого).

3.1.1. Иисус и Царство

С самого начала служения Иисус возвещает Царство людям, которые осмеливаются слушать его³⁰. В центр он ставит свою миссию, а не свою личность; Царство, а не свою идентичность. Интересна литературная стратегия евангелистов: Иисус не отрицает утверждения, которые делаются о нем, но и не соглашается с ними³¹.

Причин такой двусмысленности может быть несколько.

Первое: желание избежать недоразумений. Иисус не хотел, чтобы его превратно поняли как светские власти (римские

²⁹ Gerd Theissen, Annette Merz. *Der historische Jesus: ein Lehrbuch* (Vandenhoeck & Ruprecht, 1996).

³⁰ См. Craig S. Keener, *The Historical Jesus of the Gospels* (Grand Rapids: Eerdmans, 2009): «Иисус сознавал важную роль в замысле Бога о своем Царстве», 282.

³¹ См. Dale C. Allison jr., *Constructing Jesus: Memory, Imagination, and History* (Grand Rapids: Baker, 2010), 292: «Стратегия Иисуса была такова: он не отрицал утверждения людей о своем мессианстве, но и не спешил их поддержать».

или Ирод Антипа), так и религиозные — да и его собственные ученики, которым хотелось обрести в нем победоносного вождя (о таком мечтал Израиль). Непонимание было рядом: в Иерусалим Иисус вступил подчеркнуто мирным и неполитическим образом — но казнили его по обвинению политическому. На кресте значилось: «царь иудейский». А ведь на суде у римлян Иисус не дал для него оснований (Мк. 15:2–3)³², всячески избегал ярлыков и для своей миссии, и для своей личности. По большому счету, и Пилату, и Ироду Антипе он ответил молчанием (Мк. 15:5; Лк. 23:9)³³. Аналогичной была и его реакция на вопросы первосвященника, тогда как показания свидетелей противоречили друг другу (Мк. 14:61)³⁴. (Как видим, Иисус не пытался защитить себя. Но он делал это раньше, когда опровергал обвинения в союзе с сатаной, князем бесовским, и в ложных экзорцизмах: Мк. 3:22–27.)

Второе: педагогика. Иисус хотел дать правильное понимание своей личности как ученикам (внутреннему

³² В Ин. 18:36–37 Иисус говорит Пилату открыто о своем владычестве, но оговаривается, что это — владычество не военное и не политическое: никакая армия не выступит в его защиту (ст. 37). См. также Мф. 26:53 и Лк. 22:38.

³³ Остается неясным, как понимать ответ Иисуса на вопрос Пилата («Ты Царь Иудейский?... Ты говоришь»). Уклоняется ли Иисус от ответа или сознательно отвечает двусмысленно, не закрывая возможность ни «да», ни «нет»?

³⁴ Наконец, в Мк. 14:61 первосвященник спрашивает Иисуса: «Ты ли Христос, Сын Благословенного?» Иисус отвечает утвердительно: «Я» (Мк. 14:62). В Мф. 26:64 ответ Иисуса несколько уклончив («ты сказал»), как и в Лк. 22:70 («вы говорите, что я»). Поводом к приговору становятся слова Иисуса о «Сыне Человеческом, сидящем одесную Силы» (Мк. 15:62; ср. Мф. 26:64; Лк. 22:69): первосвященник понимает, что Иисус говорит о себе, и усматривает в его словах богохульство.

кругу Двенадцати и остальным), так и толпам (неоднородной и часто меняющейся группе людей вокруг него). Иисус на миг допускает, чтобы ученики или другие люди признавали его Мессией еще во время его служения (Мк. 8:29; 10:47–48). В сцене умножения хлебов Иисус являет свое понимание мессианства, делающее акцент на радости и братстве, чуждом политическому насилию (Мк. 6:34–44). В начале Страстной недели, входя в Иерусалим, он разрешает приветствовать себя как Мессию большой группе учеников (Мк. 11:8–10; Ин. 12:12–13). И наконец, в ходе гефсиманских борений он не скрывает от учеников свои чувства (Мк. 14:34).

Третье: осторожность. Иисус избегает ситуаций, которые могут положить конец его служению и помешать миссии в Иерусалиме (Лк. 13:31–33). По-видимому, это объясняет и предание, согласно которому Иисус перенес свою деятельность к северу от Галилейского озера, в область Кесарии, столицы тетрархии Филиппа. Возможно, уходить пришлось после умножения хлебов: увидев чудо, люди захотели «взять Его и сделать царем» (Ин 6:15)³⁵. Поскольку большинство из них были галилеянами, назревал открытый конфликт с Иродом Антипой, правителем Галилеи, который уже казнил Иоанна Крестителя. А уступив Иисус требованиям, его бы сочли политической мессианской фигурой вроде тех, что уводили народ в пустыню за чудесами нового исхода (Иосиф Флавий, *Древности* 20.167–168; *Война*, 2.258–260).

³⁵ См. Jesus, 300–302.

³⁶ Храмовые власти решили казнить Иисуса «не в праздник», т. е. до Пасхи (Мк. 14:1–2). Иисус принимает свою судьбу и не бежит от нее, но видит в ней волю Божию (Мк. 14:36): пророк должен умереть в Иерусалиме (Лк. 13:32).

Иисус контролирует ход своей жизни до тайной вечери, которую проводит за день до иудейской пасхальной трапезы (Мк. 14:12–16)³⁶.

Иисус связан с вестью о Царстве как его полномочный вестник и представитель. Он учит о владычестве Божьем со властью. Он говорит слова Божии подобно пророку Моисею, пасет народ подобно Давиду, изрекает мудрость подобно Соломону, творит чудеса подобно Илии, призывает к покаянию подобно Ионе и возвещает явление Бога подобно Иоанну Крестителю. Но Иисус не отождествляет себя с какой-либо из этих великих фигур Израиля и не поддерживает разговоры об этом (Мк. 8:28–29/Мф. 16:14–15/Лк. 9:19–20; также Лк. 9:7–8)³⁷.

Иисус есть носитель Царства и, по знаменитому выражению Оригена, он есть *autobasileia*, ибо для него Царство не внешняя весть, доверенная ему Богом. Царство — это деятельное и спасительное присутствие Божие, выраженное в словах и делах Иисуса.

Иисус мыслит себя как эсхатологический посланник Божий, а потому не отказывается именоваться «Мессией»³⁸. Но при этом он разрушает стереотипный образ «эс-

³⁷ Евангельская традиция подчеркивает: Иисус больше Моисея (см. шесть антитез Нагорной проповеди), больше Давида (Мф. 21:41–45/Мк. 12:35–37/Лк. 20:41–44), больше Соломона (Мф. 12:42/Лк. 11:31), больше Илии (который уподоблен Иоанну Крестителю, а не Иисусу, Мк. 9:12–13), больше Ионы (Мф. 12:41/Лк. 11:32) и больше Иоанна Крестителя (Мф. 11:11/Лк. 7:28). Звание, которое Иисус дает Иоанну («больше пророка», Мф. 11:9/Лк. 7:26), и похвала ему («из рожденных женами не восставал больший Иоанна Крестителя, Мф. 11:11/Лк. 7:28) показывают, что Иисус возвышает Иоанна до уровня Илии — пророка и предтечи Мессии, погибающего жестокой смертью (Мк. 9:13/Мф. 17:12; см. также Лк. 1:17).

хатологического царя», правителя и судьи в будущем веке³⁹. И главное для Иисуса — Бог и его Царство, причем с сильной эмфазой на «здесь и теперь». Себя же Иисус не объявляет себя царем — он возвещает Царство *Божие*, а не свое собственное! Он полномочный посланник Божий, который возвещает владычество Бога в настоящем. О будущих событиях же он говорит через таинственный и многоплановый образ Сына Человеческого. Вообще этот образ помогает ему описать две грани своей судьбы: с одной стороны, свой человеческий кеносис, страдания, а с другой — славу по окончании земной жизни, оправдание от Бога⁴⁰.

Царство врывается в настоящее через личность и миссию Иисуса. Иногда сила Царства описывается через метафору огня. В Лк. 12:49 Иисус произносит: «Огонь пришел

³⁸ При входе в Иерусалим Иисус позволяет встречать себя возгласами, говорящими о царстве Давида (Мк. 11:10). Однако Иисус не подчеркивает свое происхождение от Давида, поскольку образ давидического Мессии ассоциировался с политическим и религиозным восстановлением иудейского народа. Иисус согласен именоваться «Мессией» (Мк. 8:29), но свое мессианство он понимает особым образом и не связывает его с идеей военного завоевания (характерной, например, для Псалмов Соломона 17:21–44). См. John J. Collins, «Jesus and the Messiahs of Israel», в: *Encounters with Biblical Theology* (Minneapolis: Fortress, 2005), 169–178. Более того, загадка о давидическом Мессии (Мк. 12:35–37) призвана умалить роль Давида. Иисус также не дает толпе сделать себя царем (Ин. 6:15). Ученики упускают из виду этот важнейший нюанс: они мечтают, что Иисус восарится на престоле Давидовом, а они будут подле него (Мк. 10:37/Мф. 20:21/Лк. 19:11; ср. Деян. 1:6).

³⁹ Несмотря на логию о двенадцати престолах (Мф. 19:28/Лк. 22:29–30), эсхатон для Иисуса не главное. См. ниже.

⁴⁰ См. Dunn, *Jesus Remembered*, 759–761. По мнению Данна, в арамейской идиоме *bar 'enaša* Иисуса привлекла двусмысленность: она может и указывать на «человека вообще», и служить для самообозначения (760).

Я низвести на землю» (Лк. 12:49). (Ср. Евангелие от Фомы 82: «Кто близ меня, тот близ огня; кто далек от меня, далек от Царства».) Смысл: вся земля может возгореться от огня Духа Святого (Мф. 3:11/Лк. 3:16). Это нечто совсем иное, чем карающий огонь, возвещаемый Иоанном (Мф. 3:10–12/Лк. 3:9, 17). Иисус хочет, чтобы Царство распространилось по земле, подобно огню, низвергая космические силы. Приход Царства означает поражение зла во всех его формах, особенно поражение дьявола/сатаны, князя бесовского. Перед сатаной Иисус действует как космическая фигура, наполненная Духом Святым: он побеждает сатану экзорцизмами и сам не дает победить себя властителю злых сил⁴¹.

3.1.2. Понимание Иисусом своей миссии

Миссия Иисуса была сосредоточена на вести о Царстве Божьем. Она не сводилась к изложению новых этических ценностей и учений или предостережениям о скором эсхатоне (пусть и с ключевой ролью Иисуса).

В современной библеистике давно идет спор о том, кем был Иисус — учителем нравственности или эсхатологическим пророком, — но стоит остановиться на вопросе более существенном: взаимосвязи Иисуса и его миссией как орудием и выражением владычества Божьего. Миссия Иисуса не результат его пророческого призвания, как у Моисея (Исх. 3:1–6) и Илии (3 Цар. 17:1–2); и Бог нигде не

⁴¹ См. Armand Puig, Tàrrach, «Holy Spirit and Evil Spirits in the Ministry of Jesus», в: Predrag Dragutinovic — Karl—Wilhelm Niebuhr — James Buchanan Wallace (eds.), *The Holy Spirit and the Church according to the New Testament. Sixth International East—West Symposium of New Testament Scholars, Belgrade, August 25 to 31, 2013, WUNT 354* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2016), 365–393.

объясняет ему содержание проповеди. Иисус начинает возвещать наступление Царства (Мк. 1:14–15) после видения на Иордане, которое уверило его в близости любящего Отца и в силе Духа Божия (Мк. 1:10–11).

Во-первых, как видно из сцены с искушением в пустыне (Мк. 1:12–13), Иисус мыслит свою миссию как вызов власти сатаны. Этот вызов включает космическую борьбу, в ходе которой он с помощью силы Божьей («перста Божьего», Исх. 8:19) выказывает власть изгонять бесов (Лк. 11:19–20/Мф. 12:27–28) и быть защищенным от их нападков (ср. Мк. 1:13, где «зверьями», возможно, названы темные силы). Он может подчинять космические силы вроде «ветра и моря» (Мк. 4:41). Видение сатаны, упавшего с неба, хорошо показывает последствия прихода Царства Божия (Лк. 10:18). Также показателен ответ Иисуса на обвинение его в союзе с князем тьмы: ни о чем подобном и речи быть не может (Мк. 3:23–27). Согласно четвертому Евангелию, ответ Иисуса обвинителям был прямым и четким: «Во Мне беса нет» (Ин. 8:49).

Во-вторых, для Иисуса его миссия означает восстановление человечества. Болезнь возникает, когда темная сила причиняет человеку вред. Это необходимо исправить, что возможно лишь в одном случае: когда эту силу побеждают или изгоняют из земного мира. Исцеления и экзорцизмы рассматриваются как освобождение от силы зла и восстановление целостной человеческой природы. В чем-то аналогичен и подход к социальному злу: ведь нищие лишены полноценного существования, которое им необходимо вернуть, чтобы они стали частью нового человечества. В Мф. 11:4–6/Лк. 7:22–23 ответ Иисуса ученикам Иоанна упоминает о «благой вести» больным (слепым, хромым, прокаженным,

глухим) и нищим. Иисус воскрешает мертвых, возвращает здоровье больным и страждущим, поникшим и одиноким. Всем им он несет спасение и надежду. Им дается Евангелие Царства, которое становится их величайшим сокровищем.

В-третьих, Иисус идет к отверженным и обездоленным, больным и нищим. Он открыт к людям на обочине общества: женщинам (Лк. 7:36–50), чужеземцам (Лк. 17:11–19) и сборщикам податей (Лк. 19:1–10). Иисус не только объявляет о своей дружбе с отверженными по разным причинам (личностным, этническим, экономическим, религиозным), но и становится одним из них. Иисус — маргинализованный иудей, сознательно выбравший бедность, социальную обочину и бесприютность («Сын Человеческий не имеет, где приклонить голову», Мф. 8:20/Лк. 9:58). Иисус обращает особое внимание на страждущих: алчущих и жаждущих, нагих и больных, чужеземцев и узников. Он даже называет их своими «братьями» (Мф. 25:40) и обещает им Царство (Лк. 6:20). Он говорит, что они особенно дороги Богу, Отцу Небесному.

В-четвертых, Иисус выстраивает братское общение. В этом смысле важна сцена умножения хлебов «в пустынном месте» у Галилейского озера (Мк. 6:30–44/Мф. 14:13–21/Лк. 9:10–17/Ин. 6:1–13), когда Иисус из сострадания, как пастьер, решает всех накормить. Казалось бы, в момент великого чуда он может стать царским Мессией и повести воодушевленные толпы в бой с римлянами, врагами Израиля. Однако такое понимание мессианства ему чуждо. Начинается братская трапеза: как и в Исх. 16, люди садятся вместе «рядами, по сто и по пятидесяти» (Мк. 6:40). Это альтернатива обычным формам военно-политического мессианства, сосредоточенного на национальном восстановлении Израиля⁴².

Не политика стоит во главе угла для Иисуса, когда он говорит о Царстве, а Бог и человек. И как он учит (Мк. 12:29–34/Мф. 22:34–40/Лк. 10:25–28), в центре Закона стоят заповеди о любви к Богу и ближнему (Втор. 6:4–5; Лев 19:18). При этом ближний — любой человек. Это преодоление границ замечательно иллюстрировано у Луки притчей о милосердном самарянине (Лк. 10:25–37).

3.1.3. Понимание Иисусом своей роли как посланника Божьего

Согласно всем четырем каноническим Евангелиям, Иисус выходит на проповедь после крещения у Иоанна. Он начинает свою деятельность как проповедник и целитель в тени Крестителя, набирает учеников — в том числе из учеников Крестителя (Ин. 3:23, 26). По-видимому, проповедь в долине Иордана продолжается недолго, поскольку скоро Иисус уходит в Галилею (Мк. 1:14; Мф. 4:12; Лк. 4:14; Ин. 4:3). Однако пути Иоанна и Иисуса скоро разойдутся, когда Иоанна бросит в тюрьму Ирод Антипа.

Из тюрьмы Иоанн посылает нескольких учеников справиться у Иисуса о том, кто он. Вопрос звучит так: «Ты ли Тот, который должен прийти, или ожидать нам друго-

⁴² Однако не следует трактовать тему мирного жития упрощенно. Так, примирением родственников Иисус не занимается. Это — миссия пророка Илии, предтечи эсхатологической драмы (Мал. 4:6), и Иоанна Крестителя (Лк. 1:17). Иисус отождествляет эти фигуры и объясняет миссию Иоанна: восстановление Израиля (Мк. 9:12/Мф. 17:11). Напротив, сам он «пришел» принести меч, а в семьях — разделение, а не мир (Мф. 10:34–36/Лк. 12:51–53): ведь отклик на весть о Царстве разделяет людей. Более того, не пытается Иисус разрешить и бытовые споры вроде спора братьев из-за наследства (Лк. 12:14).

го?» (Мф. 11:3; ср. Лк. 7:20). Создается впечатление, что в ходе проповеди о скором суде Божьем («будущем гнев») Иоанн предполагал, что на смену ему придет некто с эсхатологической миссией: «Идет за мною Сильнейший меня» (Мк. 1:7/Мф. 3:11/Лк. 3:16; ср. Ин. 1:30). Ответ Иисуса ученикам Иоанна в Мф. 11:2–6/Лк. 7:18–23 уклончивым не назовешь. Пусть и косвенным образом, но предельно ясно, Иисус дает им понять: он и есть Грядущий, которого ждал Иоанн⁴³.

Эта сцена с посольством учеников важна с точки зрения самопонимания Иисуса. В своем ответе Иисус упоминает о совершенных им исцелениях, соотнося их с пророчествами Исаии (Ис. 26:19; 29:18; 35:5–6, отчасти Ис. 61:1)⁴⁴. Виденное и слышанное учениками Иоанна раскрывает мессианство Иисуса⁴⁵. Но звучит и строгое предупреждение. Оно сформулировано в форме блаженства: «Блажен, кто не соблазнится о Мне» (Мф. 11:6/Лк. 7:23). Иоанн больше не должен сомневаться в том, кт. е. Иисус.

Второй вопрос о мессианстве Иисуса исходит от его противников. Согласно всем евангелистам, дело было в Иерусалиме на Страстной неделе. Храмовые вожди, как и ранее Иоанн Креститель, не знают, что думать об Иисусе.

⁴³ Аналогично Theißen — Merz, *Historical Jesus*, 211; Allison, *Constructing Jesus*, 275.

⁴⁴ Ис. 61:1, полностью цитируемый в Лк. 4:18, говорит о Помазаннике в связи с благовестием нищим: «Дух Господень на мне, ибо Он помазал меня благовествовать нищим». Данный отрывок получал мессианское осмысление и в кумранских текстах (4Q521).

⁴⁵ Интересно, что в своем ответе Иисус не упоминает экзорцизмы, хотя говорит о них в беседе с дружелюбно настроенными фарисеями: «Изгоняю бесов и совершаю исцеления...» (Лк. 13:32). Вероятно, дело в том, что в пророчестве Исаии экзорцизмы не упомянуты.

Их чувства хорошо отражены в Ин. 10:24: «Долго ли Тебе держать нас в недоумении? Если Ты Мессия, скажи нам прямо». У синоптиков акцент сделан на власти Иисуса: «Какой властью Ты это делаешь? И кто Тебе дал такую власть?» (Мф. 21:23/Мк. 11:28/Лк. 20:2). Ответ обретается в Боге, источнике всякой *exousia* (Мф. 28:18; Ин. 19:11). Ведь именно Бог послал Мессию. Сама же постановка вопроса старая: еще раньше книжники приходили из Иерусалима в Галилею узнать, какой силой Иисус совершает экзорцизмы (Мк. 3:22; Лк. 11:20). Как видим, времени прошло много, а проблема осталась: действительно ли Иисус — посланник Божий? Действительно ли Бог возложил на него миссию? Или он лишь ловкач, который выдает себя за Грядущего?

В своем ответе Иисус обращает внимание храмовых вождей на крещение Иоанново. Это не уход от темы: он лишь не хочет дать повод для обвинения. Отвечая вопросом на вопрос, заставляя врагов высказаться: «Крещение Иоанново откуда было: с небес или от человеков?» (Мф. 21:25/Мк. 11:30/Лк. 20:4). Возможно, собеседники предполагали, что крещение Иоанново было «с небес» (хотя и относились к Иоанну скептически). Да и вообще весь народ почитал Иоанна за пророка, посланника Божьего. Поэтому поймать Иисуса в ловушку врагам не удастся. А если бы Иисус прямо сказал, что он о себе думает, его легко бы обвинили в лжепророчестве. Враги снова подняли бы вопрос о союзе Иису-

⁴⁶ Не исключено, что иудейские вожди могли принять божественное происхождение миссии Иисуса. Однако Иисус не доверял своим противникам и из осторожности высказался завуалированно. Впрочем, не факт, что ответ Иисуса подействовал на них: реакция в рассказе не упоминается (Мк. 11:33).

са с сатаной (ср. Мк. 3:22) и о самозванстве — что и случилось в ходе допроса перед первосвященником (Мк. 14:58)⁴⁶. Иисус не хочет ускорять события, поэтому отвечает уклончиво. И все-таки из упоминания о крещении Иоаннова понятно, что его власть — от Бога.

Перед Двенадцатью, т. е. в узком и дружеском кругу, Иисус говорит о своей миссии от Бога. Поставив дитя среди учеников, он произносит: «Кто примет одного из таких детей во имя Мое, тот принимает Меня, а кто Меня принимает, тот не Меня принимает, но Пославшего Меня» (Мк. 9:37—38). Тема посланничества красной линией проходит сквозь Евангелие от Иоанна (см., напр., Ин. 8:42). Действия Иисуса обусловлены его миссией от Бога. Вот почему он делает то, что может делать лишь Бог. «Кроме Бога» никто не может прощать грехи (Мк. 2:7), но Иисус говорит о себе: «Сын Человеческий имеет власть на земле прощать грехи» (Мк. 2:10). Женщину, пойманную в прелюбодеянии, Иисус защищает от обвинителей и возвещает ей о прощении: она согрешила и должна покаяться, но Иисус не осуждает ее (Ин. 8:11). Опять же эти слова может сказать только Бог. Вспомним и слова, обращенные к Закхею, который решил раздать часть имущества нищим: «Сын Человеческий пришел взыскать и спасти погибшее» (Лк. 19:10) (см. также Мк. 2:17/Мф. 9:13/Лк. 5:32: «Я пришел

⁴⁷ В Храме Иисус возвещает, что если святилище будет разрушено, он восстановит его за три дня: «Воздвигну его (тот же храм)» (Ин. 2:19) / «Воздвигну другой храм» (Мк. 14:58/Мф. 26:61). Поскольку человеку это невозможно, над Иисусом начинают насмехаться (Ин. 2:20). Ведь речь идет о великом чуде, совершить которое в силах лишь Бог, как подчеркивают и обвинители на суде Синедриона: «...другой (храм), нерукотворный».

призвать не праведников, но грешников»). Иисус претендует на прерогативы, которыми обладает лишь Бог⁴⁷.

3.1.4. Мессиянство (мессиянства) Иисуса

Иисус считает, что его миссия включает страдания и лютую смерть. В Лк. 12:49–50 эта миссия уподоблена огню, который Иисус «пришел» низвести на землю. Однако говорится о некоем крещении, которым он «должен креститься» (ст. 50) в будущем. Это цель и кульминация его миссии. Она представляет собой некое тяжелое испытание (ср. Мк. 10:39, где использованы образы чаши и крещения). Таким образом, Иисус есть Мессия *страдающий*. Сразу после величайшего успеха в галилейской проповеди (умножение хлебов), когда Иисус удаляется в область Кесарии Филипповой, чтобы его не провозгласили царем, в его жизни появляется новый горизонт⁴⁸. Иисус принимает решение идти в Иерусалим⁴⁹, поскольку времени у него осталось мало, а путь его должен завершиться в городе, в котором умирали пророки (Лк. 13:32–33).

Видимо, свою роль сыграла реакция толпы на тайну мессиянства, приоткрытую Иисусом в чуде умножения хлебов. Люди не постигают ее духовной, неполитической природы. Им хочется иметь вождя («это истинно тот Пророк, которому должно прийти в мир», Ин. 6:14). И как только они видят, что у Иисуса не лежит к этому душа (Ин. 6:15), они начинают оставлять его (Ин. 6:66). Даже ученики не

⁴⁸ См. Jesus, 296–300.

⁴⁹ См. Лк. 9:51, где ремарка евангелиста отражает решение Иисуса предпринять последний путь в Иерусалим.

понимают происходящего. После чуда с хлебом и рыбами они, похоже, думают, что Иисус так и будет их кормить физическим хлебом: с собой в лодку они берут лишь один хлебец (Мк. 8:14). Ученики, как и толпы, понимают лишь мессианство царское и давидическое.

Однако Иисус мыслит глубже. Он, посланник Божий, склоняется к мессианству служения, которое предполагает жертвенную отдачу своей жизни. Также он должен разделить участь пророков, умерев в Иерусалиме (Лк. 13:33). Соответственно, центр его служения сместится из Галилеи в Иерусалим, из провинциальных сел в иудейскую столицу. При этом Иисус любит Иерусалим. Он хочет донести до его жителей, что служит к их миру (Лк. 19:42). Он хочет собрать их, «как птица собирает птенцов своих под крылья» (Мф. 23:37/Лк. 13:34). Однако миссия, нацеленная на проповедь Царства, превращается в миссию, нацеленную на мученическую смерть. И эта смерть не бессмысленна: как станет ясно в ходе тайной вечери, она имеет искупительный смысл⁵⁰.

Однако далеко не все были рады Иисусу в Иерусалиме. На его любовь ответили упреками, встретили его весть ожесточенно (Мф. 23:37–39 пар. Лк. 13:34–35). Поэтому Иисус плакал об этом городе (Лк. 19:41). О радикальном изменении своей миссии Иисус говорит ученикам, но они потрясены. Они не могут принять мессианство, которое

⁵⁰ Иисус предсказывает не только свои страдания, но и Воскресение, в том числе и после тайной вечери (Мк. 14:28). В Мф. 12:40 еще одно предсказание о Воскресении сделано с аллюзией на ветхозаветный рассказ об Ионе во чреве китовом: «...так и Сын Человеческий будет в сердце земли три дня и три ночи». Однако параллельный текст у Луки трактует образ Ионы несколько иначе: как проповедника покаяния (Лк. 11:30–32). Сложно сказать, как коррелируют эти тексты с решениями и мыслями Иисуса.

предполагает служение, да еще заканчивается отвержением, муками и жестокой смертью (Мк. 8:31/Мф. 16:21/Лк. 9:22). Но Иисус настаивает на своем выборе вопреки гневным протестам Петра (Мк. 8:32–33/Мф. 16:22–23). Хотя ученики ничего не понимают и тревожатся, он уверен: ему должно пойти на страдания и смерть. Говорит он, в частности, следующее: «Сын Человеческий идет, как писано о нем; но горе тому человеку, которым Сын Человеческий предается» (Мк. 14:21/Мф. 26:24/Лк. 22:22). Судьба Сына Человеческого предречена в Писании и отражает волю Божию (ср. также формулу «как написано» в Мк. 9:12)⁵¹.

В преданиях об Иисусе образ Сына Человеческого обгрывается и иным путем, имеющим основу в Ветхом Завете. Сын Человеческий предстает как небесная фигура, которой даны владычество и суд (Дан. 7:13–14). Согласно Мф. 16:27, «придет Сын Человеческий... с ангелами своими», чтобы воздать «каждому по делам его» (см. также Мф. 24:29–35/Мк. 13:24–27/Лк. 21:25–28; Мф. 25:31); и в Мф. 16:28 явление Сына Человеческого выглядит близким событием. Соответственно, возникает вопрос о том, как соотносил Иисус себя и свои действия с эсхатоном.

Прежде всего отметим: Иисус нигде напрямую не отождествляет себя с небесным Сыном Человеческим. Однако есть два текста, где Сын Человеческий исходит из реакции людей на Иисуса. Таким образом, именно Иисус определяет эсхатологический суд. В Лк. 12:8–9/Мф. 10:32–33 имеет место тесная взаимосвязь между эсхатологическим су-

⁵¹ Во всех этих текстах, предсказывающих страдания Иисуса, нет сомнения: «Сыном Человеческим» Иисус называет именно себя (в отличие от предсказаний о небесном Сыне Человеческом, где есть некоторая двусмысленность).

дом Сына Человеческого и откликом на личность и миссию Иисуса: «Всякого, кто исповедает Меня перед человеками, и Сын Человеческий исповедает пред ангелами Божиими; а кто отвергнется Меня пред человеками, тот отвержен будет пред ангелами Божиими» (согласно формулировке в Лк. 12:8–9)⁵². Иисус проводит грань между собой и Сыном Человеческим, но обе фигуры тесно связаны друг с другом.

Второй текст, логия о двенадцати престолах (Мф. 19:28/Лк. 22:29–30), предполагает прославление «Сына Человеческого». Он «сядет...на престоле славы своей», а с ним и Двенадцать воссядут «на двенадцати престолах судить двенадцать колен Израилевых» (т. е. весь народ Израиля)⁵³. Однако Двенадцать удостоятся этой чести лишь потому, что они пошли за Иисусом: «...вы, последовавшие за Мной... сядете... на престолах» (Мф. 19:28, особый материал Мф.). Основная цель этой логики — подчеркнуть значимость нынешнего ученичества у Иисуса (только через него обретают ученики будущую роль судей вместе с Сыном Человеческим).

Как и в предыдущей логии, Иисус проводит грань между собой и Сыном Человеческим, хотя обе фигуры тесно взаимосвязаны. Действительно, слова Иисуса указывают на его владычество в будущем. Однако они прикровенны: аудитория не может сразу отождествить его с небесным Сыном Человеческим⁵⁴.

От образа Иисуса, который является мерилom суда, остается всего один шаг до образа Иисуса как Сына Человеческого и последнего Судьи. Возникает вопрос: не делает ли Иисус

⁵² В Мф. 10:32–33 вместо фразы «Сын Человеческий» стоит просто «я», а вместо «пред ангелами Божиими» — «пред Отцом Моим Небесным».

⁵³ Мф. 19:28 отражает более раннюю стадию традиции.

этот шаг в своем ответе Каиафе. Ведь в ходе допроса Иисус говорит: «Вы узрите Сына Человеческого, сидящего одесную Силы и грядущего на облаках небесных» (Мк. 14:62/Мф. 27:64/Лк. 22:69). Перед этим пророческим утверждением Иисус объявил себя «Мессией», посланником Бога и «Сыном Благословенного» (Сыном Божьим). (У Марка это оформлено более прямо, у Матфея — более прикровенно.) Таким образом, перед Синедрионом Иисус не скрывает ту двойную идентичность, которую доселе хранил в строгой тайне. Однако теперь он дает понять, что он есть небесный Сын Человеческий, который будет судить человечество. Тесная ассоциация между ним и образом Сына Человеческого достигает своей кульминации. И все-таки Иисус не отождествляет совсем уж напрямую себя с Сыном Человеческим. Поэтому реакция первосвященника («он богохульствует... повинен смерти», Мф. 26:65–66; ср. Мк. 14:64) предполагает вывод, который сам Иисус не сделал.

Без сомнения, Иисус должен участвовать в эсхатологическом пире Божьем (Мк. 14:25). Он также уверен: хотя люди поступят с ним несправедливо и отвергнут, Бог оправдает его. И он словно ожидает некоего будущего Бога, помимо Отца. Посланник, посланный Богом возвещать Царство и полагать ему начало на земле своими словами и делами, может стать первым в грядущем Царстве. Представитель Бога

⁵⁴ Из этой логики можно вывести, как указывает Эллисон, что «Иисус считал себя царем, которому уготована центральная роль в эсхатологической драме Божьей» (288). В пользу данной интерпретации говорит и Лк. 22:29–30, где «Царство мое» есть Царство, дарованное Иисусу Отцом. Однако в Мф. 19:28 имеет место четкая грань между «Сыном Человеческим» и самим Иисусом. Вполне вероятно, что в Мф. 19:28 Иисус отождествляет себя с Сыном Человеческим (см. Лк. 12:8–9), но делает он это лишь намеком, а потому не приписывает себе центральную роль в эсхатологических событиях.

на земле может воссесть одесную его на небе... Как бы то ни было, упование Иисуса на Бога не обусловлено «наградой», которую он может получить, но лишь доверием, что Бог не оставит его.

В сцене с братьями Зеведеевыми (Мк. 10:35–45/Мф. 20:20–28) упомянута просьба Иакова и Иоанна в связи с Иисусовой «славой» (Мк.) / «Царством» (Мф.). Пылкие братья просят Иисуса о главных местах в его Царстве: по сути, местах второго и третьего правителей (первое принадлежит самому Иисусу). Иисус отвергает амбициозную просьбу, предлагая ученикам разделить с ним иное будущее: тяжкие испытания и страдания. При этом Иисус не отвергает свою роль в эсхатологическом Царстве: да, кто-то воссядет одесную его, а кто-то ошую. Но кто именно, решает лишь Бог (Мк. 10:40/Мф. 20:23). Вообще Иисус не говорит о *своем* Царстве: единственный Царь — это Бог, и эсхатологическое Царство есть *Божие* Царство. Иисус, как и «подобный Сыну Человеческому» в Дан. 7:13–14, может *обрести* «славу и Царство». Для Иисуса будущее открыто и остается в руках Божьих.

3.2. ОТНОШЕНИЯ ИИСУСА С БОГОМ

Иисус видит в себе посредника, а его ученики видят в нем Того, кто сообщает волю и замысел Божий. Напротив, его враги открыто сомневаются в том, что он послан Богом. По их мнению, его притязания чрезмерны (см., напр., Мк. 2:7: «кто может прощать грехи, кроме одного Бога?»). Здесь стоит отметить, что в некоторых ветхозаветных текстах давидическому Мессии приписывалась божественность (2 Цар. 7:14; Пс. 2:7). Это нашло отражение и в кумранских текстах (4QFlor 1.10–11; 1QSa 2.11–12;

4Q174 3.11–13)⁵⁵. Ведь Мессия мыслился как Помазанник Божий, через которого Бог устанавливает свое эсхатологическое Царство на земле.

На ветхозаветный манер Иисус называет Бога Отцом. И в двух евангельских сценах эпифании голос Божий говорит об Иисусе: «Сын Мой» (Мк. 1:1; 9:7 и пар.). И даже нечистые духи, узнавая Иисуса, называют его «Сыном Божьим» (Мк. 3:11; 5:7) / «Святым Божьим» (Мк. 1:24). Таким образом, вопрос о том, кт. е. Иисус, получает одинаковый ответ и в Божьем мире, и в мире сатаны. Мир небесный и мир бесовский сходятся в одном: богосыновстве Иисуса. Это подразумевает глубокую близость Иисуса к Богу, знание им многих замыслов Бога, а также откровение Божьей воли, явленное в приходе Царства⁵⁶.

3.2.1. Обращения Иисуса к Богу

Иногда Иисус называет Всевышнего «Господом» (Мк. 5:19; 13:20), как было принято в ветхозаветной традиции, но такие случаи редки, если не считать цитат из библейских текстов («слушай Израиль! Господь Бог наш есть Господь единый», Мк. 12:29 пар. с цитатой из Втор. 6:4). Большею частью Иисус говорит просто «Бог» и несет весть о «Царстве Божьем». Богачу, который заговорил с ним, Иисус отвечает: «Никто не благ, как только один Бог».

⁵⁵ См. John J. Collins, «Powers in Heaven: God, Gods, and Angels in the Dead Sea Scrolls», в: John J. Collins — Robert A. Kugler (ed.), *Religion in the Dead Sea Scrolls* (Grand Rapids: Eerdmans, 2000), 22. См. также Martin Hengel, *Son of God* (Philadelphia: Fortress, 1976).

⁵⁶ См. Jacques Dupont, «Le Dieu de Jésus», NRT 104 (1987), 321–344; Jacques Schlosser, *Le Dieu de Jésus. Étude exégétique*, LD 129 (Paris: Cerf, 1987).

Тем не менее, как мы уже сказали, некоторые высказывания предполагают особые отношения Иисуса с Богом. Богословски значим сам факт молитв Иисуса за пределами синагоги, дома молитвы (Мк. 1:35). Еще важнее, что Иисус часто называет Бога «Отцом» и заповедует такую молитву ученикам (Мф. 6:9/Лк. 11:2). В одной из молитв, начинающихся этим словом, Иисус благодарит Отца Небесного за то, что Он открывает великие тайны «малым», а не мудрым и разумным. Перед нами соединение двух формул: «Отче» (более личностной) и «Господь неба и земли» (более формальной, указывающей на владычество Божие) (Мф. 11:25–26/Лк. 10:21). В гефсиманской молитве — пожалуй, самой проникновенной — Иисус называет Бога «Авва». Перед лицом лютой смерти он ищет близости с Отцом: «Авва Отче! Все возможно Тебе» (Мк. 14:36/Мф. 26:39) (см. также Лк. 23:34,46; Ин 12:27).

В дискурсивном контексте синоптическая традиция предлагает и два других текста, где Иисус называет Бога «Отцом», а себя «Сыном». Эти отрывки, напоминающие Евангелие от Иоанна, говорят о глубокой и уникальной связи между Богом и Иисусом. По словам Иисуса, «никто не знает Сына, кроме Отца; и Отца не знает никто, кроме Сына, и кому Сын хочет открыть» (Мф. 11:27/Лк. 10:22)⁵⁷. Перед этим говорится о безграничном знании, которым обладает Сын: «Все предано Мне Отцом Моим». Впрочем, Иисус знает не все: ему неизвестно точное время конца этого мира и начала будущего. Акцент сделан не на равенство Отца и Сына, а на уникальное решение Отца относительно

⁵⁷ Ср. Ин. 3:35: «Отец любит Сына и все дал в руку его».

хода и завершения мировой истории. Это решение находится целиком в руках Отца. О нем не знают «...ни ангелы небесные, ни Сын, но только Отец» (Мк. 13:32/Мф. 24:36). Отметим, что в этой логии «Сын» упомянут отдельно от ангелов. Это подчеркивает уникальность его личности, богосыновства.

3.2.2. Иисус говорит о своих отношениях с Богом

Трижды Иисус оказывается на серьезном распутье. Он принимает решения, кардинально меняющие его жизнь. И каждый раз восходит на новую ступень лестницы, ведущей к концу его земного пути. Однако Иисус полностью доверяет Богу. И полагаясь на волю Божию, он полон упования на то, что не будет посрамлен. Отец Небесный поддерживает его и зримо показывает свою поддержку. Эта тема красной линией проходит сквозь всю жизнь Иисуса. Она соединяет замысел Бога и свободу Иисуса, спасительный промысел Отца и жертву Сына.

Эти ключевые моменты соответствуют началу, середине и концу служения Иисуса. Начинается оно в тени Иоанна Крестителя, когда Иисус решает пойти вместе с толпами на Иордан и принять от Иоанна омовение. Доселе он ведет жизнь обычного плотника, живет и работает в Назарете, деревне в горах Нижней Галилеи. И вдруг он внезапно оставляет семью и труды, идет к Иоанну и просит допустить его. Уход из Назарета — поворотная точка. Иисус поступает так потому, что распознает в проповеди Иоанна истинную весть о близости эсхатологического присутствия Божьего. Крещение Иоанново становится для Иисуса знаком свыше о необходимости самому выйти на проповедь. Настала пора возгласить эсхатологическую весть о реальном присутствии

Бога в мире. Через свои слова и дела Иисус станет вестником Царства Божьего⁵⁸.

Но прав ли Иисус в своем решении? Откуда ему знать, что и впрямь *по воле Божьей* оставляет он Назарет? Ответить может только Бог. И тут свершается великое чудо на Иордане: открываются небеса, и Дух, подобно голубю, нисходит к Иисусу, и голос с неба говорит от имени Божьего: Иисус есть Сын возлюбленный, и на нем милость Божия. Но почему Иисус удостоен такой милости? В греческом оригинале сказано: *ἐν σοὶ εὐδόκησα* (ст. 11), т. е. «в Тебе моя радость/отрада», и даже «тебя Я одобряю». Отец Небесный благоволит Иисусу из-за его личности и выбора. Иисус сделал правильный выбор, пойдя к Иоанну. И решение возвещать близкое Царство также правильно. Бог рад Иисусу и одобряет служение, на которое тот вступает.

Второй ключевой момент связан со Страстями и смертью в Иерусалиме⁵⁹. Он настает после умножения хлебов, отказа Иисуса принять царские почести и исповедания Петра. Эту последовательность на разный лад и с разными нюансами передают и синоптики (Мк. 6:30–44; 8:27; 8:29; Мф. 14:13–21; 16:13, 16:16; Лк. 9:10–17; 9:20), и Евангелие от Иоанна (Ин 6:1–13; 6:14–15; 6:69). О предстоящей Иисусу смерти впервые подробно говорится после исповедания Петром мессианства (синоптики)/богосыновства

⁵⁸ См. Armand Puig, Tàrrach, «Why Was Jesus Baptized by John?», в: *Jesus: An Uncommon Journey*, 143–162.

⁵⁹ См. Armand Puig, Tàrrach, «The Glory on the Mountain: The Episode of the Transfiguration of Jesus», *New Testament Studies* 58 (2012), 151–172. См. также расширенную версию этой статьи в: «La gloire sur la montagne. L'épisode de la transfiguration de Jésus», *Revista Catalana de Teologia* 37 (2012), 203–245.

(Ин.) Иисуса — хотя отдельные намеки встречаются и ранее (см. Мк. 3:6; Мф. 12:14; Лк. 6:11; Ин. 5:18). Тема смерти Иисуса входит в евангельское повествование с первым словом Иисуса о своих страданиях (Мк. 8:31; Мф. 16:21; Лк. 9:22). Она вызывает неприятие учеников (Мк. 8:32–33; Мф. 16:22–23). Между тем тучи сгущаются: «иудеи» ищут возможности убить Иисуса (Ин. 7:1).

Исповедание Петра и у синоптиков, и у Иоанна (Мк. 8:29; 6:69) соединено с предсказаниями Иисуса о своей смерти — первым предсказанием Иисуса о своих страданиях (Мк. 8:31) и о предательстве Иуды (Ин. 6:70). С другой стороны, за вестью о смерти Иисуса следует речение самого Бога. Оно исходит от гласа с неба и обращено к Иисусу. Эта последовательность событий сохраняется и синоптиками, и четвертым евангелистом. У синоптиков за предсказанием о Страстях следует сцена Преображения на «высокой горе» (Мк. 9:2) и теофании в присутствии Моисея и Илии, свидетели которой — трое избранных учеников (Петр, Иаков и Иоанн). Глас исходит «из облака», осенившего их, и (как и в сцене Крещения) подтверждает личность Иисуса: «Сей есть Сын Мой...» Более того, глас заповедует ученикам «слушать» Иисуса (Мк. 9:7). В Евангелии от Иоанна после того как Иисус высказывает тревогу о грядущем «часе» Страстей (Ин. 12:27), глас с неба — единственное упоминание о нем в четвертом Евангелии! — интерпретирует Страсти как прославление: «И прославил, и еще прославлю» (Ин. 12:28). Эти слова обращены к народу, который должен «услышать» их в Иерусалиме, в преддверии праздника Пасхи (Ин. 12:29).

Таким образом, и у синоптиков (Мк. 8–9), и у Иоанна (Ин. 12) есть взаимосвязь между словами Иисуса о своих страданиях/смерти и последующим откровением Божьим,

которое слышат три ученика (синоптики) или народ (Ин.). При этом глас с неба свидетельствует о личности Иисуса: Он есть Сын Божий (синоптики); он наполнен славой Божьей (Ин.). Иными словами, идея страдающего Мессии, высказанная Иисусом, получает подтверждение от Бога через теофанию. В ходе этого удивительного и уникального события глас с неба призывает учеников слушать Иисуса (Мк.9:7): полностью принять его решение пойти на страдание и смерть. Выбор Иисуса как страдающего Мессии подтверждается Богом, который называет его «Сыном» (Мк. 9:7), а в Иоанновой версии обещает прославить его (Ин. 12:28).

У Марка и Матфея — но не у Луки и Иоанна — упоминается не только исповедание Петра, но и отказ Петра принять мысль о страдании Мессии (см. Мк. 8:32–33; Мф. 16:22–23). В этом кратком эпизоде Петр не способен вместить новое откровение, постичь новую глубину. Иисус говорит о жертве, но Петру чуждо мессианство, включающее страдания и смерть. Он начинает возражать и дерзить. Но Иисус указывает Петру на его место: место позади себя. Ведь именно так должен вести себя ученик. Иисус также замечает, что Петр мыслит слишком по-человечески, а надо вслушиваться в волю Божию. Бог зовет Мессию к страданию, и противиться Ему нельзя. А дальше идет сцена Преображения — по сути, прямой ответ Бога на сомнения Петра. Небесный голос говорит трем ученикам: «Его слушайте». Они должны принять Иисуса как *страдающего* Мессию и смириться с тем, что его путь лежит через муки и смерть. Этим путем они должны идти за Иисусом и сами.

Предсказания о Страстях предполагают, что Иисус готов не только жить за людей, но и умереть за них. Как сказано в Мк. 10:45 о цели Иисуса: «Сын Человеческий...

пришел... чтобы послужить и отдать душу свою для искупления многих». Эти слова следует соотнести со словами, сказанными на тайной вечере: «Сие есть кровь моя нового завета, за многих изливаемая» (Мк. 14:24). Иисус чувствует, что ему должно умереть и смерть его станет искупительной. Он переходит к мессианству страдания, которое включает отдачу своей жизни во имя искупления.

Третий ключевой момент касается будущего Иисуса⁶⁰. Страдания и казнь столь бесславны, что и Иисусу нелегко увидеть в них замысел Отца. Несмотря на все прямые и косвенные предсказания о Страстях, перед лицом скорой смерти в Гефсимании, Иисус со страхом и тревогой просит отвести от него эту чашу. Но затем его молитва меняется: он покоряется воле Отца (Мк. 14:36). Ведь и сам он ранее рассказывал притчу о сыне, убитом виноградарями, и об отвергнутом камне (Мк. 12:1–12; Мф. 21:42/Мк. 12:10/Лк. 20:17). Иисус верил, что грядет всеобщее воскресение (Мк. 12:26), а сам он будет участвовать в эсхатологическом пире (Мк. 14:25/Мф. 26:29). Однако ответ Бога о будущем Иисуса не прозвучит до конца крестных мук. Последняя молитва стоЛк. нется с молчанием Бога («Боже Мой! Боже Мой! Для чего Ты Меня оставил?» Мк. 15:34/Мф. 27:46). Бог ответит лишь после смерти Иисуса. Ответом станет Воскресение.

ВЫВОДЫ

1. Налицо преобразование между раннехристианскими исповеданиями веры в Иисуса, Мессию и Сына Божьего и двумя основными аспектами идентичности Иисуса: его миссии и его отношений с Богом. Предание об Иисусе отразило то, что думал о себе сам Иисус.

2. Ключ к пониманию личности Иисуса в четырех канонических Евангелиях — богословский подход к его словам и делам. В центре вести о Царстве Божьем — сам Бог и Его милостивое присутствие в служении Иисуса. Сам Иисус не апокалиптический пророк, но последний посланник Божий, который не соблазняется разговорами о знаках и временах (Лк. 17:20–21). Иисус действует в соответствии со своими собственными целями, опираясь на уникальное личное откровение Божие. Это откровение было явлено ему в ходе крещения на Иордане и Преображения на одной из галилейских гор. Бог снова и снова называет Иисуса своим Сыном.

3. Мессиянство Иисуса есть мессиянство любви, а не политическое. Оно предполагает исцеление больных, помощь бедным, готовность идти навстречу любому человеку, в том числе грешникам и изгоям. Ученики отчасти понимают это, но долго не могут расстаться с надеждой увидеть в Иисусе и политического властителя. Иисус не уступает этим мечтам и собирается не царить, а жертвовать собой: «Кто хочет душу свою сберечь, тот потеряет ее» (Мк. 8:35).

4. Иисус делает акцент на жертвенную самоотдачу, которая приобретает радикальный характер: ему предстоит погибнуть за грехи людей. Открыв ученикам эту тайну, он идет во исполнение своей миссии в Иерусалим. Однако сознательно идя на смерть и связывая свое мессиянство со страданием, он доверяет Богу, что Тот его оправдает — и быть может, дарует ему место одесную себя на небесах, место Сына Человеческого. Он полон упования на то, что Бог, в чьих руках находится его судьба, не оставит его в посрамлении, но вмешается. Бог воскресит своего возлюбленного Сына из мертвых.

⁶⁰ См. Jesus: A Biography, 464–499 и 608–611.

Тобиас Никлас

ИСТОРИЯ И БОГОСЛОВИЕ В НЕКАНОНИЧЕСКИХ ЕВАНГЕЛИЯХ

Исследователь апокрифических Евангелий должен преодолеть множество предрассудков: есть широко распространенный стереотип, что эти тексты — поздние, недостоверные, написанные нехристианами и/или еретиками. Их богословие считают вторичным и «подражательным»¹. Мол, все это уровень желтой прессы², который еретики пытались протолкнуть в новозаветный канон, но безуспешно³.

- ¹ W. Michaelis, *Die apokryphen Schriften zum Neuen Testament* (Sammlung Dieterich 129; Bremen: Schünemann, 19582 [repr. 2013]) xv, говорит о «epigonenhafte Wucherungen und Weiterbildungen» («подражательных разрастаниях и добавлениях»).
- ² См., напр., K. Jaroš, *Das Neue Testament und seine Autoren: Eine Einführung* (UTB, Köln et al.: Böhlau, 2008) 294: «Die hier verwendeten Beispiele dürften zur Genüge gezeigt haben, daß die lakonische Schlichtheit der Evangelien mit der Geschwätzigkeit und Fabuliersucht der apokryphen, vor allem der hagiographisch-apokryphen Literatur, die durchaus dem Niveau eines Illustriertenromans nahe steht, letztlich kaum verglichen werden kann» («использованные здесь примеры показывают, что в конечном счете лаконичную простоту Евангелий едва ли можно сравнить с болтливостью и склонностью апокрифов (+ vor allem der hagiographisch-apokryphen Literatur) присочинить, вполне близкой к иллюстрированному роману»).
- ³ См., напр., J. H. Charlesworth, *Research on New Testament Apocrypha and Pseudepigrapha*, в: ANRW II.25.6 (1988) 3919—3968, особенно 3924: «...они претендуют на апостольское происхождение и духовное равенство с 27 новозаветными текстами»; также W. Schneemelcher, *Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung 1* (Tübingen: Mohr Siebeck, 1959³), 6.

Хотя такими взглядами и сейчас не удивишь, последние десятилетия ознаменовались удивительной сменой парадигмы⁴. Прежде всего, возникла теория, что как минимум некоторые апокрифы об Иисусе написаны не позже, а раньше новозаветных Евангелий. Скажем, знаменитая книга Джона Доминика Кроссана «Исторический Иисус: жизнь средиземноморского еврейского крестьянина» содержит приложение 1 — «Перечень преданий об Иисусе в соответствии с хронологической стратификацией и независимым удостоверением»⁵. В нем Кроссан распределяет известные нам предания об Иисусе по разным историческим слоям. К первой «страте» Кроссана (30—60 гг. н. э.) относятся не только Павловы послания, но и Евангелие от Фомы⁶. Согласно Кроссану, «оно может содержать как минимум два отдельных слоя. Один был составлен к 50-м годам первого века, возможно, в Иерусалиме, под эгидой власти Иакова... После его мученичества в 62 году н. э. данное собрание (возможно, вместе с общиной) попало в сирийскую Эдессу. Там был добавлен второй слой — возможно, уже в 60-е или 70-е годы, под эгидой власти Фомы»⁷. И это еще что! Кроссан добавляет так называ-

⁴ О некоторых наиболее важных разработках см: T. Nicklas, «Écrits apocryphes chrétiens»: Ein Sammelband als Spiegel eines weitreichenden Paradigmenwechsels in der Apokryphenforschung, в: VigChr 61 (2007), 70—95.

⁵ J. D. Crossan, *The Historical Jesus: The Life of a Mediterranean Jewish Peasant* (San Francisco: Harper, 1991 [1992]), 427—450.

⁶ В Евангелии от Фомы часто видели очень древний христианский текст. См., напр., St. Patterson, *The Gospel of Thomas and Christian Origins: Essays on the Fifth Gospel* (NHMS 92; Leiden—Boston: Brill, 2013). См. однако более скептический подход в: S. Gathercole, *The Gospel of Thomas. Introduction and Commentary* (TENT 11; Leiden—Boston: Brill, 2014), где Евангелие от Фомы датировано временем после восстания Бар Кохбы, 132—135 гг. н. э. (см. с. 124).

⁷ J. D. Crossan, *Historical Jesus*, 427.

емое Евангелие Эджертона (т. е. «неизвестное Евангелие» на Papyrus Egerton 2), текст Papyrus Vindobonensis 2325 (состоящий всего из нескольких слов, связанных с отречением Петра от Иисуса)⁸. Papyrus Oxyrhynchus 1224⁹, Евангелие евреев, Q, собрание чудес (вошедшее затем в Евангелия от Марка и Иоанна), апокалиптический сценарий из Дидахе 16 и Мф. 24, а еще «Евангелие Креста» (по Кроссану, источник в основе Евангелия Петра)¹⁰. Но и это не самое удивительное. Наши обычные главные источники, по которым мы реконструируем жизнь исторического Иисуса — особенно синоптические Евангелия и Евангелие от Иоанна — попали у Кроссана в гораздо более поздние слои. Марк оказался в «страте II» (между 60 и 80 гг. н. э.) — вместе с Евангелием Египтян и тайным Евангелием от Марка¹¹ — а Матфей, Лука и Иоанн лишь в «страте III» (между 80 и 120 гг. н. э.).

⁸ Подробнее об этом любопытной маленькой рукописи см. недавнее издание: T. J. Kraus, P. Vindob. G 2325: The So-Called Fayûm-Gospel — Re-Edition and Some Critical Conclusions, в его *Ad fontes. Original Manuscripts and Their Significance for Studying Early Christianity* (TENT 3; Leiden—Boston: Brill, 2007), 69—94.

⁹ Очень подробное обсуждение этой рукописи, ее текста и места в раннем христианстве см. в: P. Foster, Papyrus Oxyrhynchus X 1224, в: T. J. Kraus/T. Nicklas (ed. s), *Early Christian Manuscripts. Examples of Applied Method and Approach* (TENT 5; Leiden—Boston: Brill, 2010), 59—96; T. J. Kraus, *Other Gospel Fragments*, в: idem/M. J. Kruger/T. Nicklas, *Gospel Fragments* (Oxford Early Christian Gospel Texts; Oxford: Oxford University Press, 2009), 219—280, особенно 264—280.

¹⁰ J. D. Crossan, *Historical Jesus*, 428—29. Более подробный анализ данного текста см. в: J. D. Crossan, *The Cross that Spoke: The Origins of the Passion Narrative* (New York: Harper & Row, 1988 [repr. Eugene, Or.: Wipf & Stock, 2008]). См. также краткое изложение основной аргументации в: J. D. Crossan, *The Gospel of Peter and the Canonical Gospels*, в: T. J. Kraus — T. Nicklas (ed. s), *Das Evangelium nach Petrus: Text, Kontexte, Intertexte* (TU 158; Berlin—New York, 2007), 117—34.

От такого поистине дух захватывает: переворачиваются все наши обычные представления о развитии древнехристианской литературы.

Однако стратификация Кроссана столкнулась с серьезной и — насколько я могу судить — обоснованной критикой. Когда он датирует некоторые папирусные фрагменты Евангелий, не предлагая четкой аргументации, его реконструкция источников становится, скажем так, смелой. К примеру, «Евангелие Креста» он воссоздает по Ахмимскому кодексу VI или VII в. н. э. (фрагменту Евангелия Петра)¹². А ведь никто не знает, насколько текст данного кодекса отражает Евангелие от Петра II в., упомянутое Серапионом Антиохийским на рубеже II–III вв. (о чем мы знаем из цитаты в: Евсевий, *Церковная история*, 6.12.1–6). Да, Кроссан прав: в этом тексте — видимо, вторичном по отношению к каноническим Евангелиям — некоторые отрывки вроде бы содержат независимую традицию. Однако это не значит, что надо определять все отрывки с независимой традицией (если она и впрямь независима) в один источник, да еще столь ранний. Можно приводить и другие примеры натяжек у Кроссана.

¹¹ Это тем более поразительно, если учесть, что многие ученые вообще считают тайное Евангелие от Марка подделкой. А Евангелие Египтян сохранилось лишь в нескольких цитатах из Климента Александрийского. Подробнее см. С. Marksches, *Das Evangelium nach den Ägyptern*, в: idem/J. Schröter (ed.), *Antike christliche Apokryphen in deutscher Übersetzung I: Evangelien und Verwandtes* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2012), 661–682.

¹² О проблемах реконструкции источников для текста, который не дошел до нас в надежной передаче, см.: Т. Nicklas, *Ein «neutestamentliches Apokryphon»? Zum umstrittenen Kanonbezug des sog. «Petrusevangeliums»*, в: *VigChr* 56 (2002), 260–272.

Гипотеза Кроссана¹³ и ряда других ученых (в частности, Хельмута Кёстера) о том, что многие апокрифические Евангелия древнее (и потому исторически достовернее) канонических Евангелий, во многом опровергнута¹⁴. Однако все эти выкладки заставили исследователей Нового Завета внимательнее отнестись к неканоническим текстам. Хотя я убежден, что Кроссан и его единомышленники преувеличивают, я не исключаю, что некоторые неканонические Евангелия (например, неизвестное Евангелие на Papyrus Egerton 2 и Евангелие от Фомы) содержат очень древний материал. Более того, я подозреваю, что некоторые неканонические тексты (в частности, Вознесение Исаии и Апокалипсис Петра) были составлены примерно в то же время, что и каноническая Книга Откровения¹⁵. Автор канонического 2 Послания Петра, видимо, даже использовал Греческий

¹³ См., напр., новаторскую работу: Н. Koester, *Apocryphal and Canonical Gospels*, в: *HTR* 73 (1980), 105–30.

¹⁴ О роли апокрифов в реконструкции жизни исторического Иисуса см. мою статью: Т. Nicklas, *Traditions about Jesus in Apocryphal Gospels (with the Exception of the Gospel of Thomas)*, в: Т. Holmén — S. E. Porter (ed. s), *Handbook for the Study of the Historical Jesus 3: The Historical Jesus (Leiden—Boston: Brill, 2011)*, 2081–2118.

¹⁵ Я совсем не исключаю, что Апокалипсис Петра был написан в Александрии во времена Траяна. См. Т. Nicklas, *Jewish, Christian, Greek? The Apocalypse of Peter as a Witness of Second Century Christianity in Alexandria*, в: L. Arcari (ed.), *Beyond Conflicts. Cultural and Religious Cohabitations in Alexandria and in Egypt between the 1st and the 6th century CE (STAC 103; Tübingen: Mohr Siebeck, 2017)*, 27–46. Вознесение Исаии ученые обычно датируют периодом между концом I в. н. э. и первыми десятилетиями II в. н. э. См., напр., R. Vauckham, *The Ascension of Isaiah. Genre, Unity and Date*, в его книге: *The Fate of the Dead (Leiden—Boston: Brill, 1998)* 363–390, особенно 389 (70–80 гг. н. э.); J. Knight, *Disciples of the Beloved One: The Christology, Social Setting and Theological Context of the Ascension of Isaiah (JSP.S 18; Sheffield: Sheffield Academic Press, 1996)* (контекст письма Плиния

Апокалипсис Петра в качестве источника¹⁶. Однако сейчас я хочу показать, что даже поздние неканонические Евангелия (и другие неканонические тексты) чрезвычайно важны для историка. И хотя они могут не содержать материал, релевантный для реконструкций жизни исторического Иисуса, они, как зеркало, отражают раннехристианские общины и их исповедания во всей их пестроте.

Это происходит как минимум на двух разных уровнях.

- Тексты показывают, как предание об Иисусе понималось, пересказывалось и развивалось в различных контекстах и кругах.
- Рукописи с этими текстами — часть материальной культуры раннего христианства. Во многих случаях они рассказывают удивительные вещи об их создателях, собственниках и пользователях¹⁷.

к Траяну) и т. д. В то же время датировка Иоаннова Апокалипсиса, созданного где-то между правлениями Нерона и Адриана, поныне вызывает оживленную дискуссию. См., напр., обзор исследований в: S. Witetschek, *Ein weit geöffnetes Zeitfenster? Überlegungen zur Datierung der Johannesapokalypse*, в: J. Frey / J. A. Kelhoffer / F. Tóth (ed. s), *Die Johannesapokalypse. Kontexte — Konzepte — Rezeption* (WUNT 287; Tübingen: Mohr Siebeck, 2012), 117–148.

¹⁶ Об этой гипотезе см. W. Grünstäudl, *Petrus Alexandrinus: Studien zum historischen und theologischen Ort des zweiten Petrusbriefes* (WUNT II.353; Tübingen: Mohr Siebeck, 2013), 97–143; idem, *Ein apokryphes Petrusbild im Neuen Testament: Zur Konstruktion apostolischer Autorität in OffbPetr und 2 Petr*, в: J. Frey / C. Clivaz / T. Nicklas (ed. s), *Between Canonical and Apocryphal Texts: Processes of Reception, Rewriting, and Interpretation in Early Judaism and Early Christianity* (WUNT; Tübingen: Mohr Siebeck, 2018) [готовится к печати]. См. также J. Frey, *Der Brief des Judas und der zweite Brief des Petrus* (ThHNT 15/II; Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2015), 170–74.

¹⁷ Относительно данного подхода см., напр., статьи в сборнике: T. J. Kraus / T. Nicklas (ed. s), *New Testament Manuscripts. Their Texts and Their World* (TENT 2; Leiden—Boston: Brill, 2006).

Но и это не единственная моя мысль. Я хочу показать, что многие из этих текстов ценны не только в историческом, но и в богословском плане. Даже тексты, которые с более поздней (и «ортодоксальной») точки зрения «еретичны»¹⁸, содержат интересные идеи и показывают, как развивались наши верования в Иисуса и наши интерпретации Иисуса.

В качестве иллюстрации я приведу лишь несколько примеров.

ФРАГМЕНТЫ ЕВАНГЕЛИЯ ЭВИОНИТОВ И ИХ ИСТОРИЧЕСКОЕ ЗНАЧЕНИЕ

Вопрос о том, как упоминания о так называемых *иудеохристианских Евангелиях* в древнехристианской литературе соотносятся с «реальными» текстами и сколь многие «иудеохристианские Евангелия» стоят за этими упоминаниями, занимал ученых на протяжении XX в.¹⁹ Однако консенсус пока не достигнут.

Несколько проще обстоит дело с несколькими сохранившимися фрагментами Евангелия эвионитов (цит. в: Епифаний Кипрский, *Против ересей* 30), иудеохристианской группы, называвшей себя «нищими». Большинство ученых

¹⁸ Я не хочу сказать, что эти тексты и впрямь были «еретическими» — лишь то, что они были «еретическими» с определенной точки зрения. Ведь это лишь внешний ярлык, который не отдает должное концепции самих текстов.

¹⁹ См., напр., обзор в: J. Frey, *Die Fragmente judenchristlicher Evangelien*, в: Chr. Marksches / J. Schröter (ed. s), *Antike christliche Apokryphen in deutscher Übersetzung I: Evangelien und Verwandtes* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2012), 560—92. См. также совсем иной подход в: P. Luomanen, *Recovering Jewish Christian Sects and Gospels* (VigChr.S 110, Leiden—Boston: Brill, 2012).

датируют его временем после восстания Бар Кохбы²⁰. Поэтому сомнительно, что среди этих осколков удастся найти новое и независимое свидетельство об Иисусе. Однако отрывки дают нам важную историческую информацию об иудейском мировоззрении эвионитов²¹:

- согласно фрагменту 1 (Епифаний, *Против ересей* 30, 13, 2–3), Иисус призвал двенадцать апостолов «для свидетельства Израилю»;
- об Иоанне Крестителе сказано, что он был «из колена Аарона» (хотя в Лк. 1:5 лишь Елисавета названа «дочерью Аарона»).

Конечно, разрозненные цитаты из «Панариона» Епифана не позволяют реконструировать всю систему эвионитского «богословия Израиля». Однако видно, что Израиль был богословски важен для эвионитов. Уж не считали ли они себя «святым остатком» Израилевым?

Согласно (Псевдо-) Ипполиту Римскому²², они жили *...сообразно иудейским обычаям и говорили, что оправдываются по Закону, и что Иисус оправдался исполнением Закона. И потому он был назван Помазанником Божьим и Иисусом, что никто из (остальных) не соблюдал Закон. Ведь если бы кто-то исполнил заповеди Закона, он и стал бы*

²⁰ См. J. Frey, *Die Fragmente des Ebionäerevangeliums*, в: Chr. Marksches — J. Schröter (ed.s), *Antike christliche Apokryphen in deutscher Übersetzung I: Evangelien und Verwandtes* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2012), 607–22, особенно 614.

²¹ Нумерация отрывков дана согласно: J. Frey, *Fragmente des Ebionäerevangeliums*.

²² Подлинность «Опровержения всех ересей» остается вопросом научной дискуссии. Однако для нас здесь она не принципиальна.

Помазанником. И они, ведя себя подобным образом, могут стать помазанниками; ведь они говорят, что он такой же человек, как и все...²³

Казалось бы, христология проста. Однако это впечатлительное обманчиво. Насколько можно судить, эвиониты проводили грань между «человеком по имени Иисус» (фрагмент 1; Епифаний, *Против ересей* 30.13.22) и небесным Христом, повелителем ангелов (фрагмент 6; Епифаний, *Против ересей* 30.16.4–5), который также есть Дух Святой (фрагмент 4; Епифаний, *Против ересей* 30.14.3–4). Дух и Иисус соединились при крещении Иисуса в реке Иордан:

Когда народ принял крещение, Иисус тоже пришел и был крещен Иоанном. И когда он выходил из воды, небеса раскрылись, и увидел Духа Святого, сходявшего как голубь и входившего в Него. И раздался голос с неба: Ты Сын Мой возлюбленный, в Тебе Мое благоволение. И снова: в сей день Я породил Тебя. И тотчас свет великий осветил все вокруг. Когда Иоанн увидел это, он сказал Ему: Кто Ты, Господи? И снова голос с неба возвестил ему: Это Сын Мой возлюбленный, в Нем Мое благоволение. И тогда Иоанн пал ниц перед Ним и сказал: Молю Тебя, Господи, крести Ты меня. Но Иисус удержал его, говоря: все, что надлежит, должно быть исполнено. (фрагмент 4; Епифаний, *Против ересей* 30.14.3–4)²⁴

Только ли об усыновлении здесь идет речь? Нечто важное происходит с человеком «Иисусом», когда он идет к реке Иордан и крестится у Иоанна. В отличие от Мк. 1:10 (пар. Мф. 3:16 и Лк. 3:22), мы читаем, что Дух «вошел в него»²⁵.

²³ A. F. J. Klijn — G. J. Reinink, *Patristic Evidence for Jewish-Christian Sects* (Leiden: Brill, 1973), 112–13.

Более того, сказано о двух небесных голосах: один слышит Иисус (при этом к сцене из синоптиков добавлена цитата из Пс. 2:7, «в сей день Я породил тебя»²⁶) и один адресован всем очевидцам (и имеет параллели у синоптиков). Кроме того, «все вокруг» освещает «свет великий», тем самым показывая: совершается великое чудо. При виде божественной эпифании Иоанн падает ниц и отныне называет Иисуса «Господом».

Данный текст не только позволяет нам отчасти увидеть эвионитскую христологию. Он привлекает наше внимание к широкому спектру неканонических (по преимуществу) раннехристианских текстов, затрагивающих христологический аспект крещения Иисуса в Иордане. Мотив сияющего света или огненного пламени можно также найти у Юстина Мученика (*Диалог с Трифоном-иудеем* 88.2)²⁷

²⁴ Переводы Евангелия эвионитов см. в: J. K. Elliott, *The Apocryphal New Testament: A Collection of Apocryphal Christian Literature in an English Translation Based on M. R. James* (Oxford: Clarendon Press, 1993 [repr. 2009]), 14–16. [Здесь и далее пер. И. Свенцицкой. Цит. с небольшими изменениями по изд.: И. Свенцицкая. *Апокрифические Евангелия. Исследования, тексты, комментарии.* — М.: Присцельс, 1996. — *Прим. пер.*]

²⁵ Многие исследователи считают, что и в Евангелии от Марка первичным было чтение $\kappa\alpha\tau\alpha\beta\alpha\iota\omega\nu\ \epsilon\iota\varsigma\ \alpha\upsilon\tau\omicron\nu\ \nu$ (B D), а не $\epsilon\pi\iota\ \alpha\upsilon\tau\omicron\nu\ \nu$, как читает большинство рукописей (см. статью Фрэнсис Уотсон «История и богословие в Евангелии от Марка» в настоящем сборнике). [*Прим. ред.*]

²⁶ Любопытно, что это более пространное чтение содержат и некоторые свидетели Лк. 3:22 (D it; Ju [C1] Meth Hil Aug).

²⁷ Согласно A. Lindemann, *Zur frühchristlichen Taufpraxis: Die Taufe in der Didache, bei Justin und in der Didaskalia*, in: D. Hellholm et al. (ed.s), *Ablution, Initiation, and Baptism. Late Antiquity, Early Judaism and Early Christianity II* (BZNW 176/II; Berlin—Boston: de Gruyter, 2011) 767–815, особенно 796, даже с этим неканоническим мотивом рассказ Юстина о крещении Иисуса ближе к версии Луки (возможно, Лк. 3:22 D).

и в неканонической сцене крещения на Ostrakon P. Aberdeen 3²⁸. Однако намного удивительнее параллели с Евангелием от Филиппа (ННС II, 3), которое обычно считается валентинианским²⁹. Вот этот важный отрывок:

Иисус явил <..> на Иордане полноту [Царства] Небесного. Тот, кто [был рожден] до начала мира, был рожден заново. Тот, кто был однажды помазан, был помазан заново. Тот, кто был выкуплен, был выкуплен заново. Более того, должно говорить тайну! Отец мира соединился с Девой, которая сошла, и огонь воссиял для Него в тот день и явил чертог брачный. Поэтому Его тело появилось в тот день. (70:34–71.8)

В Евангелии от Филиппа (55:23–36) о зачатии Девы Марии от Святого Духа речи нет: похоже, автор неправильно понял Матфея и Луку — будто у Марии была с Духом своего рода сексуальная связь. Соответственно, в Евангелии от Филиппа Иисус, видимо, рождается обычным образом и с обычным человеческим телом. И лишь при крещении в Иордане человеческое тело соединяется с небесным Духом, который здесь именуется «сошедшей Девой» (71:5). Эта Дева соединяется с Иисусом, который в то же время есть «Отец вселенной», — и возникает новое (второе) тело Иисуса. Кристина Якоби понимает данный отрывок так:

²⁸ См. E. G. Turner (ed.), *Catalogue of Greek and Latin Papyri and Ostraca in the Possession of the University of Aberdeen* (Aberdeen: University Press, 1939) 3–7, nr. 3. Илл. IV.

²⁹ Относительно дальнейшего см. Chr. Jacobi, *Jesu Leib. Christologie und Soteriologie in Körpermetaphern im Philippusevangelium*, in: F. Watson / S. Parkhouse (ed. s), *Connecting Gospels: Beyond the Canonical/Non-Canonical Divide* (Oxford et al.: Oxford University Press, 2018) [готовится к печати].

«Индem mit der ‚Vereinigung‘ von Jungfrau und Vater des Alls sowie mit der Entstehung seines Leibes Assoziationen der synoptischen Geburtsgeschichten aufgegriffen und in die Taferzählung eingetragen werden, wird die Taufe Jesu im EvPhil als die zweite, eigentliche Geburt Jesu beschrieben. Die Geburtmetaphorik wird dahingehend ausgearbeitet, dass aus der Verbindung zwischen Jesus/dem ‚Vater des Alls‘ und dem Heiligen Geist ein neuer Leib Jesu hervorgeht. Jesus muss demnach zwei Leiber besitzen, einen äußeren, natürlich entstandenen, vergänglichen seit der Geburt durch Maria und einen ... durch das Wirken des Heiligen Geistes entstandenen Leib seit der Taufe. Wenn das EvPhil die Motive der wunderhaften, geistgewirkten Geburt aus Mt und Lk mit der auch aus den kanonischen Evangelien bekannten Vorstellung eines unvergänglichen, neuen Auferstehungsleibs nach Ostern verknüpft und beides in die Taufe Jesu am Jordan einzeichnet, verschwimmen in der Darstellung Jesu im EvPhil die Grenzen zwischen vor- und nachösterlicher Seinsweise Jesu»³⁰.

³⁰ «Воспринимаемая ассоциация синоптических рассказов о Рождестве вместе с идеей «соединения» Девы с Отцом вселенной, а также с возникновением Его тела и включая их в повествование о Крещении, Крещение Иисуса в Евангелии от Филиппа описывается как второе, подлинное Его рождение. Образ рождения получает такую разработку: из соединения Иисуса/«Отца вселенной» и Духа Святого возникает новое тело Иисуса. И вскоре у Иисуса должно быть два тела, одно внешнее, естественно возникшее, тленное через рождение от Марии и тело... созданное действием Духа Святого при крещении. Когда Евангелие от Филиппа соединяет мотивы чудесного, духовного рождения из Мф. и Лк. с также известным из канонических Евангелий представлением о нетленном, новом после Пасхи воскресшем телем, и то, и другое проецирует на крещение Иисуса в Иордане, то в описании Иисуса в Евангелии от Филиппа расплываются границы между до- и послепасхальным Иисусом». См. Chr. Jacobi, Jesu Leib.

Конечно, все это не «ортодоксально». Но это и не глупое, примитивное «адопцианство» и не «докетизм»: Евангелие от Филиппа настаивает, что человеческое тело Иисуса было реальным. Оба тела «реальны» — просто сотериологическое значение имеет лишь вечное тело, возникающее в сцене крещения.

Но что это дает нам для понимания канонических текстов? Пожалуй, следует уделить больше внимания марковской сцене крещения (Мк. 1:9–11), согласно которой Иисус — явно человек — приходит из Назарета, крестится и видит Духа, сходящего на Него, после чего небесный голос возвещает: «Ты Сын Мой возлюбленный, в котором Мое благоволение». Разумеется, я не хочу сказать, что Евангелие от Марка — валентинианское. Но евангелист определенно считал, что Крещение важнее Рождества. Можно ли считать, что для Марка Крещение — просто один из многих важных моментов в жизни Иисуса? Или же именно с этого момента Иисус обретает Духа, а потому становится Помазанником (из Ис. 61:1)? Марковский текст слишком лаконичен, чтобы сделать ясный вывод. Как бы то ни было, хотя многие нынешние пособия по систематическому богословию не уделяют значительного внимания крещению Иисуса, раннехристианские Евангелия показывают, что его роль для многих христиан древности нельзя недооценивать.

И это не единственный случай, когда краткие фрагменты Евангелия эвионитов заставляют нас задуматься над деталями канонических Евангелий. Согласно Мк. 1:6 (пар. Мф. 3:4), Иоанн Креститель питался саранчой и диким медом. Для современных христиан, не имеющих познаний в древнеиудейской галахе, это ничего особенного не значит: жил себе и жил — аскет есть аскет³¹. Может, еще отметят,

что здесь Иоанн напоминает древних пророков, а то и самого Илию, призванного приготовить Израиль ко Дню Господа (см. эксплицитно Мф. 11:14; 17:12)³². Однако в Евангелии эвионитов читаем:

И случилось так, что Иоанн крестил и пришли к нему фарисеи и крестились, и весь Иерусалим. И Иоанн имел на себе одежду из верблюжьего волоса и перепоясан был кожаным поясом на чреслах, и пища его была дикий мед, вкус которого был подобен вкусу манны, напоминающей масляные лепешки. (Епифаний, Против ересей 30.13.4–5)

Таким образом, Евангелие эвионитов сообщает интересные детали, отсутствующие у синоптиков. Автор проявляет интерес к крещению Иоанном фарисеев (ср. Псевдо-Климентины, *Рекогниции* 1.54.6–7) и подчеркивает, что мед «был подобен вкусу манны». Стало быть, Иоанна кормил сам Бог — и/или его пища напоминала небесную³³. И никакой саранчи: зат. е. масляные лепешки. Казалось бы, вещи совершенно разные, но еще Епифаний заметил, что по-гречески саранча — это *ἀκρίδες*, а лепешка — *ἐγκρίς*. Правда, невзирая на похожее звучание, крайне маловероятно, что перед нами результат искажения текста. Правдоподобнее другое: саранча в качестве пищи создавала галахическую

³¹ См., напр., U. Luz, *Das Evangelium nach Matthäus (Mt 1–7)* (EKK I/1; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener; Zürich: Benziger, 1985), 145–46.

³² Об Иоанне Крестителе как пророческой фигуре у синоптиков см. M. Tilly, *Johannes der Täufer und die Biographie der Propheten. Die synoptische Täuferüberlieferung und das jüdische Prophetenbild zur Zeit des Täufers* (BWANT 137; Stuttgart: Kohlhammer, 1994).

³³ О пище небесной/ангельской см. T. Nicklas, «Food of Angels» (*Wis 16:20*), в: G. G. Xeravits — J. Zsengellér (ed. s), *Studies in the Book of Wisdom* (JSJ. Supp 142; Leiden–Boston: Brill, 2010), 83–100.

проблему для эвионитов. Лев. 11:9–42 разрешает употреблять в пищу четыре вида насекомых, отождествить которых крайне сложно. Как минимум в 11:22б—в использованы два еврейских *ḥarax legomena*, которые не вполне понятны³⁴. Отсюда возникли галахические споры: какие виды саранчи кошерны, а какие нет³⁵. Сообщение Марка и Матфея о том, что Иоанн питался некой саранчой, должно было казаться легкомысленным эвионитам, которые жили в Заиорданье (Евсевий, *Церковная история* 1.7.14; *Ономастикон* 14.15; Иероним, *О еврейских именах*), территории во многом языческой, и следовали очень строгой интерпретации пищевых запретов Моисея³⁶. Видимо, поэтому они изобразили Иоанна Крестителя (и даже Иисуса)³⁷ вегетарианцами.

Однако эта короткая сцена интересна не только тем, что отражает взаимосвязь между образом жизни эвионитов и их взглядом на «ролевые модели» раннего христианства. Она показывает, что Евангелия от Марка и Матфея, во многом иудеохристианские³⁸, гораздо более вольно трактуют данный вопрос. Но почему у Матфея Иисус не позволяет

³⁴ См. Th. Hieke, *Leviticus 1–15* (HThK.AT; Freiburg et al.: Herder, 2014), 412: Die Wörterbücher können keine näheren Angaben zu den Namen dieser Heuschreckenarten ... machen («словари не позволяют нам уточнить названия этих видов саранчи»).

³⁵ Детальный обзор см. в: J. Kelhoffer, *The Diet of John the Baptist. «Locusts and Wild Honey» in Synoptic and Patristic Interpretation* (WUNT 176; Tübingen: Mohr, 2005), 40–59. Однако Джоэл Маркус после моего доклада сообщил мне в частном разговоре, что проблема эвионитов с саранчой уникальна для иудейской литературы.

³⁶ По-видимому, они соблюдали вегетарианство, чтобы случайно не оскверниться некошерным мясом.

³⁷ Относительно Иисуса см. фрагмент 7 (Епифаний, *Против ересей* 30, 22, 4).

изменить даже малейшую букву Торы (Мф. 5:18), а Иоанн Креститель проявляет равнодушие к важному галахическому вопросу (Мф. 3:4)? Быть может, Матфей (и уж тем более Марк), ориентируясь на языкохристиан, не слишком заботились о галахической специфике в толковании Торы?

Или дело обстоит проще: (проблематичная) категория «иудеохристианства» была шире, чем казалось раньше. Евангелия от Марка и Матфея, а также Евангелие эвионитов — это разные «иудеохристианские» голоса, по-разному трактующие вопросы Торы. Чем больше у нас становится таких голосов, тем сложнее и интереснее выглядит картина раннего христианства.

ФРАГМЕНТЫ ОБ ИИСУСЕ НА ПАПИРУСЕ И МАТЕРИАЛЬНАЯ КУЛЬТУРА РАННЕГО ХРИСТИАНСТВА

Как мы уже видели, Джон Доминик Кроссан относит текст так называемого Фаюмского Евангелия, т. е. Papyrus Vindobonensis 2325 (P. Vindob. G 2325), к ранней страте преданий об Иисусе (30–60 гг. н. э.). Утверждение весьма

³⁸ В иудейском происхождении Матфея едва ли можно сомневаться, но относительно Марка споры продолжаются. Как мне представляется, он писал для читателей, среди которых были и языкохристиане, но сам от лично разбирался в иудейской проблематике. Убедительные аргументы см. в: D. Boyarin, *Die jüdischen Evangelien: Die Geschichte des jüdischen Christus (Judentum — Christentum — Islam. Interreligiöse Studien 12; Würzburg: Ergon, 2015)*, 105–138. Еще многие детали на сей счет приведены в комментарии: J. Marcus, *Mark 1–8 (The Anchor Yale Bible; New Haven, Conn.: Yale University Press, 2000)*; idem, *Mark 8–16 (The Anchor Yale Bible; New Haven, Conn.: Yale University Press, 2009)*.

смелое, если учесть, что речь идет о фрагменте «максимум 3,5 см высотой и 4,3 см шириной»³⁹ и лишь лицевая сторона содержит семь кратких строк (каждая строка первоначально включала 28–31 букв), тогда как обратная сторона свободна. В недавнем переиздании данного текста Томас Краус дает такой перевод своей реконструкции текста:

Выходя, Он сказал: «Все вы устыдитесь Меня в эту ночь, как написано: “Поражу пастыря и рассеются овцы”». Петр сказал: «Если и все, то не я». Иисус сказал: «Прежде чем дважды прокричит петух, ты трижды отречешься от Меня сегодня»⁴⁰.

Перед нами явная параллель с каноническими рассказами о пророчестве Иисуса об отречении Петра (см.

³⁹ T. J. Kraus, P. Vindob. G 2325, 70. См. также описание фрагмента в: T. J. Kraus — T. Nicklas (ed. s.), *Das Petrus-evangelium und die Petrusapokalypse: Die griechischen Fragmente mit deutscher Übersetzung* (GCS NF 11; Neutestamentliche Apokryphen 1; Berlin—New York: de Gruyter, 2004) 65–68 (см. илл. в прилож.) и S. E. Porter — W. J. Porter (ed. s.), *New Testament Greek Papyri and Parchments. New Editions* (Mitteilungen der Papyrussammlung der Österreichischen Nationalbibliothek [Papyrus Erzherzog Rainer] XXIX. Folge; Berlin — New York: de Gruyter, 2008), 291–94. Табл. XLVII.

⁴⁰ T. J. Kraus, P. Vindob. G 2325, 90.

⁴¹ В таких случаях, как Фаюмский фрагмент, я предпочитаю говорить о «новой постановке» (Neuinszenierung) уже написанного евангельского материала. См. T. Nicklas, *Zwischen Redaktion und «Neuinszenierung»: Vom Umgang erzählender Evangelien des 2. Jahrhunderts mit ihren Vorlagen*, в: J. Verheyden / J. Schröter / T. Nicklas (ed. s.), *The Gospels in the Second Century* (BZNW; Berlin—Boston: de Gruyter, 2018) [готовится к изданию]: «Von einer “Neuinszenierung” spreche ich, wenn sich zwar wahrscheinlich machen lässt, dass ein Autor bereits vorliegende schriftliche Evangelien bzw. Jesuserzählungen kennt, dass seine Erzählung aber nicht verrät, inwiefern er diese als schriftliche Vorlagen verarbeitet hat. Die “neue” nicht-kanonische Erzählung folgt zwar grundlegenden Linien der kanonisch

особенно Мф. 26:30–31/Мк. 14:26–27, 29–30), хотя установить, насколько этот неканонический текст вторичен по отношению к каноническим текстам, сложно или даже невозможно. Поскольку Фаюмское Евангелие обозначает «петуха» словом *ἄλεκτρούων*, а его крик словом *κοκκύζω* — не имеющими параллелей в канонических Евангелиях — прямая литературная зависимость неправдоподобна⁴¹. Однако я не вижу способа дать четкую датировку этому тексту. И уж тем более не вижу оснований с уверенностью говорить, что он был написан между 30 и 60 гг. н. э. Однако означает ли это, что фрагмент лишен исторической ценности? Ответом будет уверенное «нет»⁴². Для начала отмечу буквально один момент.

gewordenen Erzählung und bietet für die Erzählung entscheidende Motive, geht aber so frei mit diesen um, dass nicht klar ist, ob der Autor des 2. Jahrhunderts eine schriftliche Vorlage vor sich hatte oder er eine durchaus schriftlich vorliegende Erzählung nur aus mündlicher Überlieferung (z.B. durch Vorlesen, vielleicht aber auch durch Erzählungen, die sich bereits an einer schriftlichen Vorgabe orientieren konnten) kannte. Dies ist vor allem dann möglich, wenn eine Erzählung — z.B. die Geschichte von der Passion Jesu — sich bereits (aufgrund verschiedenster Medien) wenigstens in entscheidenden Zügen im “kulturellen Gedächtnis” einer Gruppe festgesetzt hat» («я говорю о “новой постановке”, когда становится вполне вероятным, что автор знает уже имеющиеся письменные Евангелия и/или рассказы об Иисусе, но из его повествования непонятно, насколько он переработал их в качестве письменных прототипов. “Новое” неканоническое повествование следует базовым линиям ставшего каноническим повествования и предлагает для рассказа решающие мотивы, но обращается с ними настолько вольно, что неясно, имел ли автор II века перед собой письменный прототип или знал письменный текст целиком из устного предания (например, из церковных чтений или рассказов, восходящих к письменному тексту). Это прежде всего возможно в ситуации, когда повествование — например, о Страстях — уже (самими разными способами) в целом сформировалось в “культурной памяти” некоторой группы»).

К числу наиболее интересных особенностей этого крошечного фрагмента (видимо, III в.)⁴³ можно отнести то, что в строке 5 мы находим сокращенную форму имени Петра. Более того, его имя выделено красным цветом.⁴⁴ Можно ли считать это сокращение *nomē sacrum*?⁴⁵ И что означает этот случай (плюс другие довольно странные сокращения во фрагментах таких неканонических текстов об Иисусе, как P. Egerton 2, P. Cologne 255 и P. Оху. 5072) для наших представлений о том, как христиане пользовались сокращениями?⁴⁶ И чем вызвано данное конкретное сокращение в P. Vindob. G 2325? Раз имя Петра сократили, да еще выделили красным, Петр явно представлял интерес. Но был ли это богословский интерес к самой личности Петра? Или перед нами знак, что P. Vindob. G 2325 был частью Евангелия от Петра?⁴⁷ Конечно, такие вопросы пока остаются открытыми. Однако они показывают, что историческая ценность у фрагмента есть. Быть может, еще важнее второе наблюдение: P. Vindob. G 2325 был свитком, а не кодексом. Это тем любопытнее, что с очень раннего времени подавляющее большин-

⁴² Относительно сопоставимых примеров см. T. Nicklas, *Fragmente christlicher Apokryphen und die Geschichte des frühen Christentums*, в: E. Hernitscheck / T. Nicklas / J. Verheyden (ed. s.), *Shadowy Characters and Fragmentary Evidence: The Search for Early Christian Groups and Movements* (WUNT 388; Tübingen: Mohr Siebeck, 2017), 49–68.

⁴³ Данный материал взят в основном из: T. J. Kraus, P. Vindob. G 2325. Палеографическую датировку папируса подтверждают обстоятельства находки: рукопись была найдена «среди слоя папирусов, относящихся ко временам римских императоров; при этом все папирусы были древнее, чем правление Диоклетиана» (*ibidem*, 72).

⁴⁴ Подробнее см. T. J. Kraus, P. Vindob. G 2325, 75–77.

⁴⁵ См., напр., критические вопросы, поставленные в: C. M. Tuckett, «Nomina Sacra»: Yes or No?, в: J.-M. Auwers / H. J. De Jonge (ed. s.), *The Biblical Canons* (BETL 163; Leuven: Peeters, 2003), 431–58.

ство христианских рукописей делалось в форме кодексов. А если быть точным, в III в. н. э. около 80 % христианских рукописей были записаны в форме кодексов — тогда как большинство нехристианской греческой литературы распространялись в свитках⁴⁶. Причины не вполне понятны до сих пор. Как бы то ни было, они, видимо, связаны с историей формирования канона. В недавней статье Хуан Чапа пишет:

«Как правило, когда христиане первых веков записывали текст на обратной стороне папирусного свитка, они делали это для частного употребления (как обычно бывало с литературными текстами для частного употребления). Соответственно, когда они переписывали гомилии и труды религиозного, но не нормативного содержания, они использовали свиток, как было принято в случае с литературными текстами. Напротив, переписывая тексты, которые, вероятно, использовались публично, они предпочитали кодекс. Естественно, могли быть исключения. В частности, тексты, которые на наш взгляд, использовались в частной обстановке, могли читаться и на публике...»⁴⁹

⁴⁶ Например, L. W. Hurtado, *The Earliest Christian Artifacts: Manuscripts and Christian Origins* (Grand Rapids, Mich.—Cambridge, UK: Eerdmans, 2006), 95–134, который отстаивает христианское происхождение *Nomina Sacra*, видит один из важнейших аргументов в написании «Иисус» как ИИ. По его мнению, именно форма ИИ стала ядром, из которого впоследствии развились такие формы как *VIhsou,j*, *Qeo,j*, *Ku,rio,j* and *Cristo,j*.

⁴⁷ Эту версию выдвинул Д. Люрманн: D. Lührmann, *Fragmente apokrypher gewordener Evangelien in griechischer und lateinischer Sprache* (MThSt 59; Marburg: Elwert, 2000), 73–74, 80–81.

⁴⁸ Обзор данных см. в: L. W. Hurtado, *Earliest Christian Artifacts*, 90–93.

Иными словами (хотя спешить с выводами не стоит), удивительно, что среди текстов, которые не вошли в новозаветный канон, довольно многие были написаны на свитках, например, Р. Оху. 655 (Евангелие от Фомы), Р. Оху. 3525 (Евангелие от Марии), Р. Оху. 2949 (видимо, Евангелие от Петра), а также несколько рукописей «Пастыря» Ермы (Р. Оху. 4705–4706; Р. Mich. 130; ВКТ 6/2.1)⁵⁰. Поэтому возможно (или даже вероятно), что Р. Vindob. G. 2325 — рукопись, не предназначенная для публичного чтения. Это не обязательно значит, что ее владелец не считал ее текст авторитетным в каком-либо смысле⁵¹. Но как минимум она не претендовала на то, чтобы содержать канонический текст для чтения в ходе публичных богослужений⁵².

⁴⁹ J. Chapa, *Textual Transmission of «Canonical» and «Apocryphal» Writings within the Development of the New Testament Canon: Limits and Possibilities*, в: *Early Christianity* 7 (2016), 113–33, особенно 120–21. За более подробными сведениями Чапа отсылает к: R. Bagnall, *Early Christian Books in Egypt* (Princeton: Princeton University Press, 2009), 76–79.

⁵⁰ См. обзор в: J. Chapa, *Textual Transmission*, 121.

⁵¹ Насколько я могу судить, чрезвычайно важно различать канонический статус текста, его авторитет, его использование и функцию в различных контекстах. Относительно примеров, иллюстрирующих данный тезис, см. T. Nicklas, *Christian Apocrypha and the Development of the Christian Canon*, в: *Early Christianity* 5 (2014), 220–240.

⁵² Относительно истории богослужения и развития новозаветного канона см. T. Nicklas, *Zum Verhältnis von Liturgie und Kanon. Rezeption oder Kreation?* в: H. Buchinger / C. Leonhard (ed. s), *Liturgical Reception of the Bible: Dimensions and Perspectives for Interdisciplinary Research* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2018) [готовится к изданию].

⁵³ См. J.-D. Dubois, *Jésus Apocryphe* (Paris: Mame–Desclée, 2011). Книга Дженкинса рассчитана на массового читателя: Ph. Jenkins, *The Many Faces of Christ. The Thousand-Year Story of the Survival and Influence of the Lost Gospels* (New York: Basic Books, 2015).

НЕКАНОНИЧЕСКИЕ ЕВАНГЕЛИЯ И БИТВА ЗА ХРИСТОЛОГИЮ

Как минимум две недавние книги — «Апокрифический Иисус» Жана-Даниеля Дюбуа и «Многие лики Христа» Филипа Дженкинса⁵³ — касаются многогранных (и отнюдь не всегда еретических) христологий, отраженных в неканонических Евангелиях. Здесь я могу лишь затронуть предмет, который весьма любопытен, хотя обычно играет второстепенную роль в обзорах древних дохалкидонских и халкидонских христологий⁵⁴. Ограничусь двумя примерами.

Первый пример. До 1886 г., когда при раскопках на кладбище в древнем Панополе (Ахмиме) был найден греческий кодекс VI или VII в.⁵⁵, так называемое Евангелие от Петра было известно лишь по нескольким упоминаниям у древних отцов Церкви. Самое важное из них сохранилось в цитате у Евсевия Кесарийского (*Церковная история* 6.12.1–6) и принадлежит некоему Серапиону, который епископствовал в Антиохии между 109 и 209 гг. н. э. Остановившись в общине Рососа, Серапион услышал вопрос, позволительно ли читать Евангелие от Петра (публично). Поначалу он решил: почему бы и нет. Однако по возвращении в Антиохию, видимо, навел справки об этом тексте. И новая информация подтолкнула его к тому, чтобы написать общине Рососа письмо, которое частично и приводит Евсевий. Серапион вызывает всяческий пиетет перед Петром и апостолами, но

⁵⁴ См., напр., солидную работу A. Grillmeier, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche I* (Freiburg et al.: Herder, 1990³), которая вообще не касается христологий апокрифов.

⁵⁵ Описание археологических данных см. в: T. J. Kraus — T. Nicklas (ed. s.), *Petrusevangelium und Petrusapokalypse*, 25–54.

наотрез отказывается признавать подделки, распространяемые от их имени, в частности, Евангелие от Петра. Более того, по словам Серапиона, этим Евангелием пользуются некие «докеты». А значит, о чтении его в Рососе и речи быть не может.

Когда ахмимский текст был найден, стало ясно, что повествование в нем ведется от лица Петра. После этого суждение Серапиона о Евангелии от Петра как о тексте докетическом сразу повлияло на интерпретацию. В нем стали искать «докетические» отрывки. Однако успех был лишь частичным. «Докетическое» богословие теоретически можно усмотреть только в ст. 10 и ст. 19:

V. 10: *αυτος δε εσιωπα ως μηδενα πονον εχων.*

V. 19: *και ο κυριος ανεβρησε λεγων· Η δυναμις μου, η δυναμις, κατελειψας με· και ειπων ανεληφθη.*

Интерпретация ст. 10 зависит от того, как понять союз *ως*. Если он имеет каузальное значение, получается смысл: «Он (Господь) молчал, *поскольку* не чувствовал боли». Однако необходимости в этом нет. Текст вполне можно понять иначе: «Он (Господь) молчал, *словно* не чувствовал боли». В последнем случае есть даже хорошая параллель в «Мученичестве Поликарпа» (8:3: *ως ουδεν πεπονθως*).

Несколько сложнее обстоит дело со ст. 19. Автор явно знал последние слова Иисуса, как они описаны у Марка и Матфея — с цитатой из Пс. 21(22):2. Но означает ли версия Евангелия от Петра, что небесная сила оставила Иисуса, а на кресте осталось висеть лишь иллюзорное человеческое тело? Почему не использовано слово *θεός*? Понятие *αναλαμβάνω* описывает смерть Иисуса или исшествие *δύναμις* из его тела? Однако последняя интерпретация возможна лишь в том случае, если читать ст. 19 в отрыве от

контекста. Ведь всего несколькими стихами далее сказано о «руках Господа» и землетрясении после снятия его тела с креста (ст. 21). Такая сцена была бы невозможна, если бы предполагалось, что тело Господа уже утратило свою ценность. Вот почему я понял ст. 19 следующим образом:

«Dass EvPetr ... hier den Bezug auf Ps 22/21 geradezu unterdrückt, könnte sich damit erklären, dass der Text die ... markinische (und in Teilen von Mt übernommene) Frage nach der Gottverlassenheit des Gottessohns nicht zulassen will. Vielleicht will der Text darüber hinaus auch eine Antwort auf die Frage geben, die die synoptischen Evangelien bewegt: Warum ist der gekreuzigte Jesus, der so viele Wunder vollbracht hat, nun nicht in der Lage, sich selbst zu helfen und vom Kreuz herabzusteigen⁴ (vgl. Mk 15,30 par.) und damit all seine Kritiker zu überzeugen. Die Antwort des EvPetr besteht darin, dass, die Kraft des Herrn (Jesus), die Wunderwerke bewirkt, wie sie so oft im Neuen Testament beschrieben werden ..., ihn nun — am Kreuz — verlassen hat, dass dies aber nicht das Ende der Geschichte ist, sondern in eine triumphale Auferstehungsszene mündet». (EvPetr 35—41)⁵⁶

⁵⁶ «Тот факт, что Евангелие от Петра... фактически дезавуирует ссылку на Пс. 22/21, можно было бы объяснить тем, что текст не хочет допустить марковский (и отчасти заимствованный затем Матфеем) вопрос о богооставленности Сына Божия. Быть может, помимо всего прочего текст также хочет дать ответ на вопрос, волновавший синоптических евангелистов: почему распятый Иисус, сотворивший столь много чудес, теперь не способен помочь себе и сойти с креста (ср. Mk. 15:30 par.), тем самым убедив своих хулителей. Ответ Евангелия от Петра состоит в том, что «сила Господа (Иисуса), творящего чудеса, которые так часто описываются в Новом Завете... теперь оставила Его — на кресте — но это не конец истории. Сюжет увенчивается триумфальной сценой Воскресения». См. T. Nicklas, Die Gottverlassenheit des Gottessohns. Funktionen von Ps 22/21 LXX in frühchristlichen Auseinandersetzungen mit der Passion Jesu, in: W. Eisele — Chr. Schaefer — H.-U. Weidemann (ed s.), Aneignung durch Transformation. Festschrift für Michael Theobald (HBS 74; Freiburg—Basel—Wien: Herder, 2013), 395—415, особенно 405.

Как видим, не стоит спешить с интерпретацией ахмимского фрагмента Евангелия от Петра в свете оценки, данной Серапионом. Во-первых, мы не знаем, действительно ли Серапион и община Рососа располагали именно этим текстом. Во-вторых, совершенно не ясно, кого Серапион называл «докетами».

А если позволить тексту говорить за себя, он поведет нас в совсем ином направлении. Опять-таки здесь возможны разные подходы. Можно сделать упор на христологические титулы (Kyrios, Сын Божий, Царь Израилев), использованные в данном тексте. Однако мне хотелось бы отметить другое: автора очень интересуют тело и страдание Иисуса⁵⁷. Иными словами: как минимум некоторые аспекты Страстей в Евангелии от Петра сближаются с мотивами, характерными для древней мартирологической литературы. Евангелие от Петра упоминает голову Господа (V. 8), Его лицо (V. 9), Его щеки (V. 9), ноги (V. 14) и руки (V. 21); Его тело толкают и волокут (V. 6), колют тростниковой палкой и бичуют (V. 9); Его руки пронзают гвоздями (V. 21); Он обнажен (V. 12), но молча терпит боль (V. 10). При этом даже Его мертвое тело сохраняет чудотворную силу (V. 21); Его снятие с креста переходит

⁵⁷ В данном абзаце я использовал материал из: T. Nicklas, *Die Leiblichkeit der Gepeinigten: Das Evangelium nach Petrus und frühchristliche Märtyrerakten*, в: J. Leemans (ed.), *Martyrdom and Persecution in Late Antique Christianity. Festschrift Boudewijn Dehandschutter* (BETL 241; Leuven et al.: Peeters, 2010), 195–220.

⁵⁸ См. яркие примеры в: Hartl, *Die Mobilisierung der Toten. Johannes Chrysostomus und die Reliquien*, в: A. Merkt (ed.), *Metamorphosen des Todes: Bestattungskulturen und Jenseitsvorstellungen im Wandel. Vom alten Ägypten bis zum Friedwald der Gegenwart* (Regensburger Klassikstudien 2; Regensburg: Schnell und Steiner, 2016), 145–164 [lit!].

в эпифанию, вызывая землетрясение и «великий страх». Все это указывает не на «докетизм» в обычном понимании, а на мотивы в литературе о мучениках, которая создавалась в II–III вв. и питала интерес к телесным страданиям. И хотя воскресший Иисус, видимо, возносится на небеса (V. 40), чудотворность Его мертвого тела отражает все больший интерес к останкам мучеников⁵⁸. Вот почему я думаю, что Евангелие от Петра пытается описать Страсти Иисуса как смерть идеального мученика. И, быть может, здесь же следует искать причину повышенного интереса текста к зримому характеру Воскресения.

Эта интерпретация тем более убедительна, если второй связанный с именем апостола Петра фрагмент из Ахмимского кодекса — отредактированная версия Греческого Апокалипсиса Петра — представляет собой часть Евангелия от Петра (или хотя бы связана с ним)⁵⁹. Оба текста проявляют интерес к телесному страданию, мученичеству и телесному воскресению. И если Евангелие от Петра содержит яркую сцену телесного воскресения Иисуса, то ахмимский Апокалипсис Петра задается вопросом о судьбе и будущем праведных братьев, которым должно оставить этот мир (V. 5)⁶⁰.

⁵⁸ Эта гипотеза восходит к М. Джеймсу. Я повторил ее с некоторыми новыми аргументами в: T. Nicklas, *Zwei petrinische Apokryphen im Akhmim-Codex oder eines? Kritische Anmerkungen und Gedanken*, в: *Apocrypha 16* (2005) 75–96, idem, *Das apokryphe Petrus-evangelium: Stand und Perspektive der Forschung*, в: L. Roig Lanzillotta / I. Muñoz Gallarte (ed. s.), *Greeks, Jews, and Christians. Historical, Religious and Philological Studies in Honor of Jesús Peláez del Rosal (Estudios de Filología Neotestamentaria 10; Cordoba: Almedro, 2013) 337–370*, особенно 345–349.

⁶⁰ Относительно данной взаимосвязи см. также T. Nicklas, *Das apokryphe Petrus-evangelium*, 367–368.

Как бы то ни было, все это достаточно глубоко богословски. Уместны даже сравнения с описанием Страстей Иисуса в Евангелии от Луки и мученичества Стефана в Деяниях. Мы видим, что не только первые мученичества осмыслились в свете Страстей Иисуса, но и напротив, Страсти Иисуса описывались в свете мученичеств и рассказов о них⁶¹.

3.2 P. Egerton 2 (+ P. Cologne 255) обычно датируется рубежом II–III вв. н. э. и принадлежит к числу древнейших христианских папирусов. Имеющийся текст включает диспут между Иисусом и «знатоками Закона», остатки рассказа о попытке побить Иисуса камнями, исцеление прокаженного, чудо у реки Иордан (возможно, построенное по образцу чуда Елисея; ср. 4 Цар. 2:13–14:20; Иосиф, *Иудейская война* 4.460–464)⁶² и диспут о выплате налогов. Конечно, очень сложно описывать богословие текста по таким фрагментам. Однако некоторые суждения возможны.

Иисус здесь явно описан как фигура из мира иудаизма⁶³. Он именуется (иудейским) учителем (фрагмент 1 recto, 12; фрагмент 2 recto, 1.4), пребывающим в особых отношениях с Богом (фрагмент 2 recto; 1.4–5). Враги говорят, что его

⁶¹ Относительно идеи, что мартирологическая литература не только подражала новозаветным рассказам о Страстях, но и изображала мучеников как своего рода вторых Христов см. С. Moss, *The Other Christs: Imitating Jesus in Ancient Christian Ideologies of Martyrdom* (Oxford: Oxford University Press, 2010).

⁶² Эту аллюзию заметили лишь недавно. См. L. R. Zelyck, *Elisha Typology in Jesus' Miracle on the Jordan River* (Papyrus Egerton 2, 2v6–14), в: NTS 62 (2016), 149–56.

⁶³ Дальнейшие детали и общую дискуссию см. в: T. Nicklas, *Jesus and Judaism. Inside or Outside? Perspectives from the Fourth Gospel and the «Unknown Gospel» on Papyrus Egerton 2*, в: F. Watson / S. Parkhouse (ed. s), *Connecting Gospels* (Oxford et al.: Oxford University Press, 2018) [готовится к печати].

деяния «превосходят всех пророков» (фрагмент 2 recto, строки 5–6). Скорее всего, текст считает прообразом чуда Иисуса у реки Иордан чудо пророка Елисея⁶⁴. Иисус обсуждает Писания и их толкование (фрагмент 1 verso), цитирует их напрямую (см. цитату из Ис. 29:13 LXX во фрагменте 2 recto l.13–17). Исцеляя прокаженного, Он выказывает уважение к иудейским правилам ритуальной чистоты (фрагмент 2 recto), а если правильны реконструкции фрагмента 2 verso — Он молится Богу.

Однако часто упускают из вида другую яркую особенность текста, поскольку близость текста к некоторым отрывкам из Евангелия Иоанна привела издателей (включая меня)⁶⁵ к неверному прочтению кёльнского фрагмента (P. Cologne 255). Фрагмент 1 verso, строки 22–23 обычно читают так:

περι εμου γαρ εκεινος εγραψεν τοις πατρισιν υμων

Поскольку он [Моисей] написал обо мне отцам вашим.

Однако вот принципиальный момент: в последнем слове вместо υ кодекс явно содержал η. Если это чтение (лишь недавно обнаруженное Фрэнсисом Уотсоном)⁶⁶ справедливо, Иисус говорит не о «ваших», но о «*наших* отцах». Таким образом, в «неизвестном Евангелии» даже больше, чем

⁶⁴ L. R. Zelyck, Elisha Typology. Он дает такой перевод отрывка: «(1) Затем Иисус по ходу своего пути встал на берегу реки Иордан и (2) протянув правую руку, (3) взял соль и (4) рассыпал ее по реке. (5) Затем он вылил много воды на землю. (6) Он молился — и исполнилось пред ними; (7) и появился плод» (153).

⁶⁵ См. T. Nicklas, The Unknown Gospel, 24. Я глубоко благодарен Фрэнсису Уотсону: в ходе разговора с ним у меня просто глаза открылись!

⁶⁶ См. F. Watson, Gospel Writing: A Canonical Perspective (Grand Rapids, Mich. — Cambridge: Eerdmans, 2013), 313–315.

в Евангелии от Иоанна, Иисус — персонаж иудейский. И хотя Он конфликтует с учителями Закона, Он говорит об их общих предках. Конечно, не факт, что «неизвестное Евангелие» написано раньше Евангелия от Иоанна. Однако перед нами важный голос в спектре текстов, пытающихся осмыслить человеческую природу Иисуса и Его земное происхождение.

В сохранившихся фрагментах текст уделяет меньше внимания галахическим вопросам, чем Евангелие эвионитов или даже Дидахе⁶⁷. И в отличие от Иоанна, который также описывает Иисуса как иудея (напр., Ин. 4:9, 22), данный текст, видимо, проводит менее четкие границы между верующими в Иисуса и «иудеями»⁶⁸. Как видим, спектр подходов очень широк. А еще есть Евангелие от Фомы, где иудейство Иисуса вообще отодвинуто на дальний план, и Евангелие Иуды, где Иисус ругает учеников за поклонение неверному божеству (Богу Израилеву).

⁶⁷ Относительно галахической темы в Дидахе см., напр., T. Nicklas, *Jews and Christians? Second Century «Christian» Perspectives on the «Parting of the Ways»* (Tübingen: Mohr, 2014), 182–90.

⁶⁸ О проблеме Иоанновых «иудеев» и границы, которую Иоанн проводит между «иудеями» и учениками Иисуса (даже иудейскими) см. T. Nicklas, *Creating the Other: The 'Jews' in the Gospel of John. Past and Future Lines of Scholarship*, в: M. Bar Asher Siegal / W. Grünstäudl / M. Thiessen (ed. s.), *Perceiving the Other: Ancient and Modern Interactions with Outsiders* (WUNT 394; Tübingen: Mohr Siebeck, 2017), 49–66.

⁶⁹ Слово «ортодоксальный» я использую здесь не в значении «православный» (как во фразе «Православная Церковь»), а как широкое указание на *Rechtgläubigkeit*, т. е. «правоверие» (в отличие от «ереси»).

⁷⁰ О проблематичности данного понятия см., напр., A. Merkt, 'Volk': *Bemerkungen zu einem umstrittenen Begriff*, в: idem — H. Grieser (ed. s.), *Volksglaube im antiken Christentum* (Darmstadt: WBG, 2009) 17–27; A. Holzem, «Volksfrömmigkeit»: *Zur Verabschiedung eines Begriffs*, в: *ThQ* 182 (2002), 258–70.

НЕКАНОНИЧЕСКИЕ ЕВАНГЕЛИЯ И «ОРТОДОКСАЛЬНОЕ»⁶⁹ БЛАГОЧЕСТИЕ

Как мы уже видели, христологии неканонических Евангелий не обязательно «еретичны». Напоследок мне хотелось бы пойти на один шаг дальше и показать, что как минимум в церквях, которые не стоят на позиции *Sola Scriptura*, образы и идеи неканонических Евангелий (или текстов, которые близки по жанру к Евангелиям) могут играть важную роль в благочестии. Не следует сбрасывать со счета этот опыт как более или менее второсортное «народное благочестие» (*Volksfrömmigkeit*)⁷⁰ или «проживаемую религию» (*lived religion*)⁷¹. Нам, богословам, не подобает замыкаться в узком кругу богословской элиты. И потом, если посмотреть глубже, многие аспекты таких верований имеют интересные богословские корни. Взять хотя бы влияние Евангелий детства, например, Протоевангелия Иакова и таких более поздних текстов, как Евангелие Псевдо-Матфея, Акты Пилата, Евангелие Никодима⁷².

⁷¹ Относительно данного понятия см., напр., J. Rüpke, *Ancient Lived Religion and the History of Religion in the Roman Empire*, в: *StPatr* 74 (2016), 1–20.

⁷² Еще один неканонический текст, важный как минимум для Русской Церкви, — «легенда об Афродитиане». Афродитиан изображен на медных вратах кремлевских соборов: в северном портале Благовещенского собора и в южном портале Успенского собора. В обоих случаях изображение сопровождается надписью: «Богу родитися от девица чистыя Мария, в него же и аз верую» (К. Heyden, *The Legend of Aphroditianus*, в: B. Landau / T. Burke [ed. s], *New Testament Apocrypha: More Noncanonical Scriptures I* [Grand Rapids, Mich. — Cambridge, UK: Eerdmans, 2016] 3–18, esp. 5 n. 8). Подробнее об этом тексте см. в: К. Heyden, *Die Erzählung des Aphroditian. Thema und Variationen einer Legende im Spannungsfeld von Christentum und Heidentum* (STAC 53; Tübingen: Mohr Siebeck, 2009).

Однако сейчас мне хотелось бы поговорить о примере, который связывает восточную и западную традиции: представлении о подлинном облике Христа. Конечно, католические «стояния» крестного пути — это не письменное Евангелие в обычном смысле слова. Однако многие католики именно через них воспринимают Страсти Христовы. Если считать «тексты» «сетями», в которых можно «создавать» и «воссоздавать» смысл, то серии «образов» в «стояниях» — это своего рода «текст»⁷³, и даже текст евангельский, пусть и не записанный на бумаге. И хотя здесь есть элементы, которых не найти в канонических текстах, было бы неверно именовать его «апокрифом» в смысле чего-то «спрятанного» или «еретического».

Одна из самых интересных частей этого неканонического «Евангелия» — шестое «стояние». В нем Вероника стоит с платком, на котором отпечатался лик Иисуса. Представление о «подлинном лике» Иисуса, который можно видеть и почитать доныне, влекло христиан с очень древних пор⁷⁴.

⁷³ Здесь я не согласен с работой (в остальном очень полезной): C. Paupert, *Un apocryphe sans texts. Le Chemin de Croix*, в: S. C. Mimouni (ed.), *Apocryphité: Histoire d'un concept transversal aux religions du livre. En Hommage à Pierre Geoltrain* (Bibliothèque de l'école des hautes études. Sciencesd religieuses 113; Turnhout: Brepols, 2002), 277–283, особенно 277.

⁷⁴ Из современных работ см., напр.: M. Gruber, *Sichtbarkeit des Unsichtbaren. Bibeltheologische Überlegungen zur Sichtbarkeit Christi im Neuen Testament und auf Heiligen Bildern*, в: Chr. Dohmen / Chr. Wagner (ed. s), *Religio als Bild. Bild als Religion* (Regensburger Beiträge zur Kunstgeschichte 15; Regensburg: Schnell + Steiner, 2012), 45–60.

⁷⁵ Сохраняет свою ценность замечательный обзор в: E. von Dobschütz, *Christusbilder. Untersuchungen zur christlichen Legende* (TU 18; Leipzig: Hinrich, 1899 [19092]). Фон Добшютц, однако, ошибается, столь тесно увязывая христианские представления о нерукотворном образе с мифами о предметах, упавших с неба.

Подробный рассказ о «подлинном лике» Иисуса и его различных осмыслениях на Востоке и на Западе занял бы слишком много времени. Поэтому я рассмотрю лишь несколько его аспектов⁷⁵.

Древнейшая (по-видимому) версия легенды об Авгаре (Евсевий, *Церковная история* 1.13) повествует лишь о переписке между царем Авгарем из Эдессы и Иисусом, о путешествии апостола Фаддея, одного из семидесяти учеников Иисуса (упомянутом в Мф. 10:3, Мк. 3:18) к Авгарю, о чудесном исцелении Авгаря и начале миссии в Эдессе. В более позднем «Учении Аддая апостола» (V в.?) появляется дополнительный мотив⁷⁶. В этом тексте Авгарь посылает к Иисусу своего архивиста Ханана, который рисует Иисуса и приносит царю рисунок вместе с письмом Иисуса. Этот образ, который еще не входил в программу паломничества Эгерии в Эдессу около 400 г. (Эгерия, *Письма паломницы* 19:5–19), играет еще более важную роль в греческих Деяниях Фаддея, памятнике (первой половины?) VII в., пересмотренной версии предания об Авгаре. Тут Фаддей превращается в одного из Двенадцати (Деяния Фаддея 2:6; ср. Мк. 3:18; Мф. 10:3), но значительно интереснее другое: реакция Иисуса на письмо Авгаря.

(1) *Итак, Анания пошел и отдал письмо (Авгаря) Христу, и остался там, внимательно взглядываясь в Него, но будучи не способен понять Его. (2) Затем Он, ведающий тайны сердца, увидев его затруднение, попросил омыться. (3) Дали ему сложенный в четыре слоя холст, — и Он вытер*

⁷⁵ Общие сведения об этом литературном памятнике и французский перевод см. в: A. Desreumaux, *Doctrine de l'apôtre Addaï*, in: F. Bovon / P. Geoltrain (ed. s), *Écrits apocryphes chrétiens* (Bibliothèque de Pléiade; Paris: Gallimard, 1997), 1485–1525.

им лик свой после омовения. (4) И Его образ запечатлелся на этом полотне. Он отдал его Анании со словами: (5) «Иди и вручи человеку, пославшему тебя, и передай ему — (6) мир тебе и городу твоему! (7) Ибо за этим Я пришел: пострадать за мир и воскреснуть из мертвых и воскресить наших прародителей. (8) Но после того как вознесен буду на небеса, пошлю к тебе ученика Моего, Фаддея. (9) Он просветит тебя и наставит на всякую истину и тебя, и город твой». И когда Авгарь принял Ананию, то пал ниц и поклонился образу Господа нашего Иисуса Христа и исцелился от болезни своей еще до прихода Фаддея. (Деяния Фаддея 3:1–4:1)⁷⁷

Таким образом, в Деяниях Фаддея не человек рисует Иисуса. Повествуется о чудесном отпечатке Его образа на полотне, которому затем поклоняется Авгарь (προσκυνήσας τὴν εἰκόνα πρὸ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ). Образ способен творить чудеса, как некогда Иисус.

Единственное более раннее свидетельство о «нерукотворном» образе Иисуса в Эдессе можно найти в кратком отрывке из «Церковной истории» (4.27) Евагрия Схоластика (видимо, около 593 г. н. э.). Среди более поздних текстов его упоминают Деяния апостола Мари (VI/VII в. н. э.), колофон сирийской рукописи в Британской библиотеке (Oriental MS 8606; 723 CE) и трактат Иоанна Дамаскина «Точное изложение православной веры» (середина VIII в. н. э.)⁷⁸. Все эти

⁷⁷ Перевод: A. Palmer, *The Logos of the Mandyion: Folktale, or Sacred Narrative? A New Edition of The Acts of Thaddaeus with a Commentary*, в: L. Greisiger / C. Rammelt / J. Tubach (ed. s), *Edessa in hellenistisch-römischer Zeit. Religion, Kultur und Politik zwischen Ost und West. Beiträge des internationalen Edessa-Symposiums in Halle an der Saale, 14–17. Juli 2005* (Beiruter Texte und Studien 116; Beirut–Würzburg: Ergon 2009), 117–207, особенно 179–80.

истории имеют смысл лишь в том случае, если такой образ хранился и почитался в Эдессе. Насколько можно судить, он затем был доставлен в Константинополь (944 г. н. э.)⁷⁹.

Теперь о западных легендах о плате Вероники. Даже если они восходят к более ранним временам, чем 1204 г., когда крестоносцы разграбили Константинополь и Мандилион исчез, они обнаруживают многочисленные параллели со сказанием об Авгаре⁸⁰. Персонаж Вероники впервые появляется в седьмой главе Актов Пилата. В Актах Пилата она — та самая женщина, которая двенадцать лет страдала кровотечением (ср. Мк. 5:25 пар.). Возможно, это не случайно: на роль владелицы холста с чудотворным образом Иисуса идеально подходила женщина, исцелившаяся от прикосновения к одежде Иисуса. В средневековом тексте «Смерть Пилата» (*Mors Pilati*) — возможно, лишь отрывке из «Золотой легенды» (*Legenda aurea*) Якоба Ворагинского — опять-таки правитель посылает к Иисусу за исцелением⁸¹. Здесь мы читаем

⁷⁸ Обзор см. в: J.-N. Mellon Saint-Laurent, *Missionary Stories and the Formation of the Syriac Churches* (Berkeley: University of California, 2015), 49–53.

⁷⁹ О переносе образа в Константинополь см. E. von Dobschütz, *Christusbilder*, 39–84; K. Weitzmann, *The Mandylion and Constantine Porphyrogenetos*, в: *Cahiers Archéologiques* 11 (1960) 163–84. О взаимосвязи данного текста с Деяниями Фаддея см. A. Palmer, *Logos*, 128–29. Аргументы против теории о том, что такой образ существовал в Эдессе, см. *ibidem*, 141–146.

⁸⁰ Относительно преданий о Веронике см. также T. Nicklas, *Gedanken zum Verhältnis zwischen christlichen Apokryphen und hagiographischer Literatur. Das Beispiel der Veronica-Traditionen*, в: *NedThT* 62 (2008), 45–63, особенно 53–62.

⁸¹ Подробнее об этом тексте см. в: J.-N. Pérès, *Mort de Pilate*, в: P. Geoltrain / J.-D. Kaestli (ed. s) *Écrits apocryphes chrétiens II* (Bibliothèque de la Pléiade; Paris: Gallimard, 2005), 399–413.

о том, как больной император Тиберий отправляет своего приближенного Волусиана к Пилату с приказом привезти Иисуса в Рим, чтобы тот исцелил императора. Волусиан опаздывает: к моменту его приезда Иисус уже распят. Однако дальше идет счастливый поворот: Волусиан встречает женщину по имени Вероника, у которой есть чудотворный образ Господа. Вероника отправляется с Волусианом в Рим, где император исцеляется при помощи этого образа, а Пилата приговаривают к смерти⁸².

Неужели эти (и подобные им) тексты — лишь благочестивые выдумки, лишённые сколько-нибудь значимого богословского смысла и значения? В важной статье «Логос Мандилиона» Эндрю Палмер проводит грань между «нерукотворными» (ἀχειροποίητος) образами и библейской концепцией Шехины Бога, т. е. Его обитания в иерусалимском Храме и/или среди Его народа, которая после разрушения второго Храма в 70 г. н. э.⁸³ была кардинально переосмыслена⁸⁴. Он указывает на такие тексты как Евр. 9:24 и Мк. 14:58 которые говорят о «нерукотворном святилище» и «нерукотворном» (ἀχειροποίητον) храме. Опять-таки эту идею можно увязать с Иоанновой концепцией «храма тела Его» (Ин. 2:21). Еще важнее 2 Кор. 5:1–4, где Павел свя-

⁸² Нечто подобное можно найти в тексте под названием «Кара Спасителя», написанном, вероятно, в VIII в. Общие сведения о нем см. в: G. Besson / M. Brossard-Dandré / Z. Izydorczyk, *Vengeance du Sauveur*, в: P. Geoltrain — J.-D. Kaestli (ed. s) *Écrits apocryphes chrétiens II* (Bibliothèque de la Pléiade; Paris: Gallimard, 2005), 369–96, особенно 371–378.

⁸³ Однако см. также мысли о богословском влиянии образа Иисуса и пролога к четвертому Евангелию: T. Nicklas, *Verhältnis*, 58.

⁸⁴ Подробнее см. A. Palmer, *Logos*, 122–126, на которого я ориентируюсь в следующем абзаце.

зывает идею вечного небесного и «нерукотворного» дома (2 Кор. 5:1: οἰκίαν ἀχειροποίητον) с учением о необходимости облечься в это жилище (2 Кор. 5:2: ἐπενδύσασθαι)⁸⁵. В то же время даже нынешнее тело названо «шатром», или «скинией» (2 Кор. 5:4: ἐν τῷ σκηνῆι).

В свою очередь «Учение Аддая» развивает богословие тела Иисуса:

*Плоть же Его есть чистое облачение славной Божественности Его, в которой смогли мы узреть Его невидимую власть*⁸⁶.

Приведу рассуждения Палмера:

«Если тело Иисуса была одеждой, через которую можно было узреть Его сокрытое владычество, то почему эта Божественность не могла остаться присутствующей и зримой на земле после Его Вознесения на Небеса — в форме холста, некогда коснувшегося Его лица? Полотно, прижатое к «маске» плоти, позволяет нам увидеть Божественность, сокрытую за маской, — даже тогда, когда плотская маска уходит. Лик, запечатленный на холсте, сохраняется. В каком-то смысле Иисус остается на земле в образе нерукотворном...»⁸⁷

Конечно, об этом можно еще говорить и говорить, и написать монографию, да и не одну. Однако я уверен, что вывод ясен.

⁸⁵ Насколько я могу судить, это увязывается с концепцией облачения во Христа (Гал. 3:27). В свою очередь последняя, видимо, означает вхождение в новое тело, «тело Христово» (1 Кор. 12:12–31а; Рим. 12:4–5).

⁸⁶ Translation A. Palmer, Logos, 125 (who closely follows A. Desreumaux, Doctrine de l'Apôtre Addaï, 1500). Syriac text according to G. Howard, The Teaching of Addai (SBL Texts and Translations 16; Chico, Cal.: Scholars, 1981), 41.

⁸⁷ A. Palmer, Logos, 126.

- Легенда об Авгаре со всеми ее древними доработками и развивающимся мотивом «нерукотворного» образа Иисуса не содержит новой и достоверной информации об историческом Иисусе и в этом смысле не представляет ценности для историка.
- Однако эта легенда формирует основу преданий об Иисусе, которые многое говорят о мирах, в которых были созданы, и имеют (в своей взаимосвязи с библейской концепцией Шехины) важное богословское значение.

ВЫВОД

Что все это значит для нашей общей темы? Полвека назад Джеймс Луис Мартин опубликовал свою новаторскую монографию «История и богословие в четвертом Евангелии»⁸⁸, в которой пытался доказать, что Евангелие от Иоанна (или хотя бы его части) представляет собой «драму с двумя уровнями». Согласно Мартину, это следующие уровни: время Иисуса; ситуация общины-адресата.

К неканоническим текстам, описанным выше, я бы не стал применять понятие «драмы с двумя уровнями». Однако рассказ о прошлом (или даже о предполагаемом прошлом) всегда включает не только прошлое, но и личность рассказчика, который ведет свою речь в определенной ситуации и предполагает определенную аудиторию. Иными словами, каждый рассказ о прошлом — это рассказ не только о прошлом, но и о самом рассказчике, о его (или ее) жизни.

⁸⁸ J. L. Martyn, *History and Theology in the Fourth Gospel* (New York: Harper & Row, 1968 [1979]²).

В этом смысле неканонические Евангелия имеют и историческое, и богословское значение.

И пусть большинство неканонических Евангелий не содержит материала, который мог бы дополнить наши реконструкции исторического Иисуса, а многие события, в них описанные, никогда не происходили. Все равно эти рассказы были важны для тех, кто их писал, читал и слушал. Даже рукописи этих Евангелий можно осмыслить как отпечатки людей, которые изготовили их и пользовались ими. А тексты показывают, как Иисус и раннехристианское движение понимались в те или иные времена, в тех или иных контекстах. Это голоса прошлого, повествующие нам о многообразии древнехристианской мысли. Они обогащают наши представления об истории христианского движения. Они показывают, что спектр древних представлений и богословских размышлений об Иисусе был шире и интереснее, чем мы часто думаем. Они раскрывают нам глаза, позволяя увидеть в канонических текстах, казалось бы, хорошо изученных, незамеченные детали, незамеченную остроту, увидеть их по-новому.

Стефанос Алексопулос

ЕВАНГЕЛЬСКОЕ ПОВЕСТВОВАНИЕ В ВИЗАНТИЙСКОЙ ЛИТУРГИИ

ВВЕДЕНИЕ

Литургия — это сердце Православной Церкви и ее жизни, так что Православную Церковь часто характеризуют как литургическую Церковь. Эта характеристика верна, только если она не подразумевает противопоставления библейскому характеру Церкви. В православной традиции литургическое и библейское не разделяется и не вступает в противоречие, как можно подумать, если исходить из искусственного деления предметов при обучении богословию.

Подавляющее большинство византийских библейских рукописей — это на самом деле литургические рукописи. В большинстве сводных списков, таких как *Kurzgefaßte Liste*¹, где представлена только информация о том, в какой рукописи найден какой библейский текст², литургический

¹ Kurt Aland (и др.), *Kurzgefaßte Liste der griechischen Handschriften des Neuen Testaments* (Berlin—New York, 1994²).

² Klaas Spronk, «The Study of the Historical-Liturgical Context of the Bible: A Bridge Between “East” and “West”?» в: Klaas Spronk, Gerard Rouwhorst, Stefan Royé (eds.), *Challenges and Perspectives: Collected Papers from the Expert Meeting of the Catalogue of Byzantine Manuscript Programme Held at PThU in Kampen, the Netherlands on 6th—7th November 2009. Catalogue of Byzantine Manuscripts in their Liturgical Context Subsidia 1* (Turnhout, 2013), 15—22, here 18.

контекст часто игнорируются. Осознание этого привело к новым подходам, в том числе к кодико-литургическому методу классификации кодексов, который ставит во главу угла литургический контекст³.

Этот новый метод, отраженный в проекте «Каталог византийских рукописей» (СВМ)⁴, преодолевает формальное разделение богословских дисциплин. Цель предлагаемой статьи — показать, что совершение литургического таинства является естественным местом для представления, возглашения, восприятия и толкования Писания. Писание неразрывно связано с контекстом литургии в византийской традиции!

1. РАЗЪЯСНЕНИЕ ТЕРМИНОВ

Моя тема «Евангельское повествование в византийской литургии» направлена исключительно на то, чтобы указать на эту взаимосвязь Писания и литургии. Я опишу некоторые основополагающие принципы литургического подхода к теме библейских повествований, а затем рассмотрю подробнее анафоры Златоуста и Василия Великого как пример использования, толкования и восприятия библейского текста в литургическом контексте.

³ Stefan Royé, *The Inner Cohesion Between the Bible and the Fathers in Byzantine Tradition: Towards a Codico-Liturgical Approach to the Byzantine Biblical and Patristic Manuscripts* (Tilburg, 2007); Там же, «An Assessment of Byzantine Codex and Catalogue Research: Towards the Construction of a New Series of Catalogues of Byzantine Manuscripts» in: *Sacris Erudiri* 47 (2008), 5–145.

⁴ <https://www.pthu.nl/cbm/> (March 31, 2017).

Однако прежде всего необходимо разъяснение используемых терминов. (1) «Евангелие», или «Εὐαγγέλιον» означает Благою весть о спасении во Христе; речь идет о Христе и том спасении, которое Он предлагает нам, и поэтому Благоя весть — это не только евангельские книги, но и вся совокупность Писаний как Ветхого, так и Нового Завета, рассматриваемых не как филологические тексты, а как провозглашение веры и события Христа, совершаемое в литургическом контексте⁵. (2) Под «повествованием» понимается рассказ о том, как разворачивается это Божественное домостроительство истории Спасения. Это история, цель которой — рассказать о спасении во Христе. Это повествование включает в себя совокупность Писания как Ветхого, так и Нового Завета. (3) Литургия — это вся богослужбная система определенной традиции, в данном случае византийской традиции, как выражение, провозглашение и тайнодействие спасения во Христе.

Очевидно, что центральным в понимании места, функции и роли библейского повествования в византийской

⁵ «Евангелие не просто свидетельствует об историческом событии, потому что то, о чем оно рассказывает, а именно — Воскресение и Вознесение — выходит за рамки исторического утверждения и трансцендентно истории. Оно также не состоит только из рассказов и высказываний об Иисусе, которые должен знать каждый христианин, и, безусловно, не состоит в абстрактной догматической формуле. Напротив, оно связано с человеческой реальностью и доказывает свою жизненную силу. 1 Кор. 15:3: *ὅτι Χριστὸς ἀπέθανεν ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν*. Это «за наши грехи» превращает рассказ о смерти Иисуса в весть суда и радости. Провозглашение *ἐξ ἀναστάσεως νεκρῶν* в Рим. 1:4 представляет Воскресение не как случайное или изолированное событие, а как начало общего воскресения. Евангелие не просто свидетельствует о истории спасения; это сама история спасения. Она врывается в жизнь человека, переделывает его и созидает общины» *Theological Dictionary of the New Testament* 2:731.

литургии является Благовестие, *Εὐαγγέλιον*. В то же время средства для распространения этого повествования сами по себе вызывают историко-критические вопросы, такие как истоки и ранняя история Лекционария и основополагающих богословских принципов/предпосылок его компоновки. Мы обсудим несколько вопросов, которые остаются в значительной степени без ответа и нуждаются в систематическом исследовании⁶.

2. ОСНОВНЫЕ ПРИНЦИПЫ

2.1. БИБЛЕЙСКИЙ ХАРАКТЕР ВИЗАНТИЙСКОГО БОГОСЛУЖЕНИЯ⁷

Описывая литургию Святой Пятницы в Иерусалиме в IV в., Эгерия отмечает:

«... и от шестого до девятого часа не происходит ничего, кроме чтений, в следующем порядке: сперва читается

⁶ Derek Krueger and Robert Nelson (eds.), *The New Testament in Byzantium*. *Dumbarton Oaks Byzantine Symposia and Colloquia* (Washington DC: Dumbarton Oaks Research Library and Collection, 2016). См. также программу конференции «The Biblical Word and Liturgical Hymnography», организованной Школой богословия Университета Фессалоники и Специальным синодальным комитетом по литургическому обновлению Священного Синода Греческой церкви (Салоники, 14–15 февраля 2017 г.); см. http://www.theo.auth.gr/sites/default/files/news/programma_synedriou.pdf (March 31, 2017).

⁷ По этой теме много написано; см., напр., Petros Vasileiades, «Ὁ βιβλικὸς χαρακτήρας τῆς Ὀρθόδοξης Λατρείας» в: *Ἱερουργεῖν τὸ Εὐαγγέλιον: Ἡ Ἀγία Γραφή στὴν Ὀρθόδοξη Λατεία* (Athens, 2004), 35–66. Многочисленные библиографические ссылки даны в сносках. Можно найти в Интернете <http://users.auth.gr/pv/04%20Biblical%20Character%20of%20Orthodox%20Worship.pdf> (March 31, 2017).

из псалмов, где говорится о страданиях Господа, читаются места из апостола, или из посланий апостольских, или из деяний, где они говорят о страданиях Господа, также и из евангелий, места, где Он страдает, потом читается из пророков, где они говорят, что Господь будет страдать, а потом из евангелий, где повествуется о страданиях. И так, от часа шестого до часа девятого постоянно в таком порядке происходят чтения и поются песни, для того, чтобы показать всему народу, что все, предреченное пророками о страданиях Господа, оказывается, как через евангелия, так и через писания апостолов, совершившимся. И так, в течение этих трех часов весь народ поучается тому, что не произошло ничего, что не было бы предречено, и не предречено ничего, что не исполнилось бы всецело. С чтениями постоянно чередуются молитвы, которые приспособлены к дню»⁸.

В этом несколько повторяющемся отрывке мы слышим о изобилии библейских чтений, в которых говорится о Страстях, чтениях как из Ветхого, так и Нового Завета, и цель этих чтений — не только пересказать историю Страстей, но и подчеркнуть единство Писания в провозглашении Христа как Спасителя. Вместе с библейскими чтениями нам также говорят, что воспеваются гимны и читаются молитвы, повторяя одну и ту же тему, или, как говорит Эгерия, «весь народ поучается тому, что не произошло ничего, что не было бы предречено, и не предречено ничего, что не

⁸ George Gigras, *Egeria: Diary of a Pilgrimage*. *Ancient Christian Writers* 38 (New York: Newman Press, 1970), 112 (chapter 37). [Здесь и далее цит. по *Подвижники благочестия, процветавшие на Синайской горе и ее окрестностях. К источнику воды живой. Письма паломницы IV в. М.: Паломник, 1994. — Прим. пер.*]

исполнилось бы всецело». Литургическое действо, другими словами, определяется и структурировано вокруг библейских чтений — этого литургического воспоминания, в данном случае Страстей.

Этот же принцип можно различить во всех богослужениях Господних праздников в византийской традиции, где чтения из Ветхого и Нового Заветов (часто совпадающие по содержанию, а иногда повторяющиеся) чередуются с гимнологией, которая черпает свое содержание из прочитанного Писания. Фактически, Писание — это сердце византийской литургии; например, псалмы используются в качестве основы богослужения Суточного круга, Писание читается почти во всех службах, гимны и молитвы, составляющие богослужение часов, объединены стихами Писания, а само литургическое пространство украшено сценами, изображающими события истории спасения. Слово Божье не только провозглашается, читается, воспевается, но оно также «видимо» через иконографию.

Византийская литургия не только пронизана библейскими чтениями, цитатами и аллюзиями — само «Богослужбное Евангелие», литургическая книга, в которой содержится круг евангельского чтения для литургического года, высоко почитается в византийской литургической традиции. Оно помещено на Престол, к нему обращаются с огромным благоговением, почитая как «Слово» Божие. Внешнее украшение книги подчеркивает, что она содержит в себе самое ценное, что она раскрывает тайну Христа⁹.

⁹ Alexander Rentel, «Where is God in the Liturgy?», в: St Vladimir's Theological Quarterly 59 (2015), 213–233, here 220.

2.2. К ЛИТУРГИЧЕСКОЙ ГЕРМЕНЕВТИКЕ?

Но если мы можем убедительно доказать библейский характер византийской литургии, встает вопрос о том, каков герменевтический принцип, лежащий в основе понимания Писания, возвещаемого в литургическом контексте? Ответ, я считаю, заключается в молитве, произносимой совершителем каждой Божественной литургии перед чтением Евангелия:

Возсияй в сердцах наших, Человеколюбче Господи, Твоего Боговедения нетленный свет, и мысленная наши отверзи очи, во евангельских Твоих проповеданий разумение, вложи в нас и блаженных Твоих заповедей страх, да плотския похоти вся поправше, духовное жительство пройдем, вся, яже ко благоугождению Твоему и мудрствующе и деюще. Ты бо еси просвещение душ и телес наших, Христе Боже, и Тебе славу возсылаем, со Безначальным Твоим Отцем и Всесвятым, и Благим, и Животворящим Твоим Духом, ныне и присно, и во веки веков. Аминь¹⁰.

Основываясь на вышеупомянутой молитве, я бы сказал, что в византийском литургическом контексте провозглашение и восприятие Писания включает в себя следующие четыре момента: Вдохновение — Постижение — Преобра-

¹⁰ Ἐλλαμψὸν ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν, φιλόανθρωπε Δέσποτα, τὸ τῆς σῆς θεογνωσίας ἀκίρατον φῶς, καὶ τοὺς τῆς διανοίας ἡμῶν ὀφθαλμοὺς διάνοιζον εἰς τὴν τῶν εὐαγγελικῶν σου κηρυγμάτων κατανόησιν. Ἐνθεὸς ἡμῖν καὶ τὸν τῶν μακαρίων σου ἐντολῶν φόβον, ἵνα τὰς σαρκικὰς ἐπιθυμίας πάσας καταπατήσαντες πνευματικὴν πολιτείαν μετέλθωμεν, πάντα τὰ πρὸς εὐαρέστησιν τὴν σὴν καὶ φρονούντες καὶ πράττοντες. Σὺ γὰρ εἶ ὁ φωτισμὸς τῶν ψυχῶν καὶ τῶν σωμάτων ἡμῶν, Χριστέ ὁ Θεός, καὶ σοὶ τὴν δόξαν ἀναπέμπομεν σὺν τῷ ἀνάρχῳ σου Πατρὶ καὶ τῷ παναγίῳ καὶ ἀγαθῷ καὶ ζωοποιῷ σου Πνεύματι, νῦν καὶ ἀεὶ καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. Ἀμήν. Panagiotes Trempelas, Αἱ τρεῖς Λειτουργίαι κατὰ τοὺς ἐν Ἀθήναις Κώδικας (Athens, 1935), 53–54.

жение — Действие. Очевидно, что текст Библии воспринят и рассматривается с точки зрения веры, поэтому его интерпретация зависит от божественного вдохновения: молящийся просит, чтобы Господь «сиял в наших сердцах» и «открывал глаза нашего разума». Это ведет к нашему пониманию Благой Вести, содействующему нашему преобразению, проявляющемуся в деятельности: «да плотския похоти вся поправше, духовное жительство пройдем, вся, яже ко благоугождению Твоему и мудрствующе и деюще». И литургическое действие напрямую связано с этим движением Вдохновения — Понимания — Преображения — Действия. Как я попытаюсь продемонстрировать ниже, совершение богослужения и, в частности, Божественной литургии, не только воплощает это движение, но и содействует общинной инициации, причастности и росту в спасительной Вести Евангелия.

2.3. НЕОБХОДИМОСТЬ ИЗУЧЕНИЯ БИБЛИИ В ЕЕ ЛИТУРГИЧЕСКОЙ ОБСТАНОВКЕ

Именно по этой причине библейское повествование, Библию нужно изучать в ее литургическом бытовании, как в ее возвещении, так и в распространении библейских текстов в форме рукописей. Клаас Шпронк, голландский библеист, принадлежащий реформатской традиции, отмечает:

«Среди православных ученых литургический контекст Библии более или менее воспринимается как нечто само собой разумеющееся. Для западных ученых литургический контекст обычно строго отделен от экзегезы библейского текста. Критика текста стремится максимально приблизиться к исходному тексту. Историческая критика пытается выяснить, как и когда этот текст появился. Литературные методы анализируют структуру текста. Ученые привыкли

к мысли, что текст как часть литургии — это нечто совершенно иное. Это относится не к области научного анализа, а к общинам верующих, в которых Библия читается как священный текст и используется в проповедях. Это область, которая может быть описана и проанализирована церковными историками, или людьми, изучающими историю интерпретации библейских текстов. Однако есть причины подвергнуть сомнению это подчас высокомерное сопротивление литургическому подходу к библейским текстам. Строгий литературный и исторический подход, вероятно, скажет больше о самих ученых, использующих его, чем о текстах, которые они изучают. Следует, по крайней мере, серьезно относиться к тому, что традиционный способ использования библейских текстов в византийской литургии, безусловно, ближе соотносится с тем, как эти тексты использовались в их первоначальном контексте»¹¹.

Литургия — это естественное место не только для возвещения Писания, но и для его толкования. Литургический контекст возвещения Писания создает особую герменевтическую линзу, которую нельзя игнорировать. См., например, гимны Часов Вечерни и Утрени 14 сентября (праздник Воздвижения Креста). В них серия текстов Ветхого Завета либо прямо цитируется, либо упоминается как прообразующие спасительное значение Креста, на котором был распят Христос, и их можно было бы назвать непрерывным комментарием к новозаветным чтениям дня (1 Кор. 1:18–24 и Ин. 19:6–11; 13–20; 25–28; 30–35).

¹¹ Spronk, «The Study of the Historical-Liturgical Context of the Bible», 18–19.

2.4. ЛИТУРГИЧЕСКИЙ ГОД КАК РАСКРЫТИЕ ЕВАНГЕЛИЯ

Но весь литургический год, годовой цикл подвижных и неподвижных праздников — это не только возвешение, изложение и празднование воспоминания евангельских повествований, но и литургико-богословский комментарий к нему. Литургический год — это раскрытие Евангелия, повествование о Христе, спасение во Христе, это не только литургическое празднование воспоминания, но и предвкушение будущего. Напряжение между историей и эсхатологией придает цельность и совершению литургии, и структуре литургического года. Томас Тэлли в своем значительном эссе под названием «История и эсхатология в древней Пасхе» пишет:

«Мы всегда живем между *marana tha*, этой молитвой о пришествии Господа, которая становится возгласом приветствия, и *maran atha*, исповеданием, что Господь пришел, с акцентом на то, что это случилось *ephraim* — единожды — как окончательный божественный акт истории. Т. е., мы всегда живем между памятью и надеждой, между Его приходом и Его приходом; и настоящее, которое является порогом между ними, между памятью и надеждой, между прошлым и будущим, это настоящее является местом присутствия Того, Кто является одновременно Господом истории и ее завершением»¹².

Воспоминание, или анамнезис — ключевой термин для богословского понимания литургического года. Он не означает только воспоминания о прошедшем событии и не

¹² Thomas Talley, «History and Eschatology in the Primitive Pascha», в: Johnson (ed.), *Between Memory and Hope*, 99–109, here 109.

означает повторения этого прошлого события в настоящем. Прошедшие события — исторические, они произошли *ephaph* — раз и навсегда; они не могут быть повторены, и мы не можем вернуться в историю, чтобы пережить их. Анамнезис — это настоящее столкновение с реальностью спасения во Христе, которое стало возможным благодаря этим памятным событиям¹³.

Развертывание литургического года помогает нам задуматься об актуальном для нас значении событий истории — днесь/σήμερον/hodie, слово, которое открывает ряд гимнов из цикла Господних праздников¹⁴. «Проповедовать Благоую Весть, чтобы пробудить ответ веры в Новую весть, — это керигма. Но керигма, записанная и неоднократно возвещавшаяся в литургическом собрании, напоминающая нам о нашей приверженности Благой Вести, уже слышанной и с верой принятой... — анамнезис, — вот что такое литургия»¹⁵.

¹³ Robert Taft, «The Liturgical Year: Studies, Prospects, Reflections», в: Johnson (ed.), *Between Memory and Hope*, 3–23, здесь 14.

¹⁴ Напр.: Σήμερον τῆς σωτηρίας ἡμῶν τὸ κεφάλαιον ... (25 марта). Σήμερον κρεμάται ἐπὶ ξύλου... (Службы Великой Пятницы). Σήμερον γεννᾶται ἐκ παρθένου... (25 декабря). Или в латинской традиции, *Hodie Christus natus est* (25 декабря); *Hodie Pascha nostrum per immolationem Christi...* (Пасха).

¹⁵ Taft, «The Liturgical Year», 18.

¹⁶ Здесь в расширенном виде рассматривается материал статьи, представленной мною в Университете Регенсбурга в сентябре 2015 г.: «Prayer at the Eucharist: Shifts in the Use of Scripture».

¹⁷ См. напр. Trepelas, *Αἱ τρεῖς Λειτουργίαι*, 21–194; и Stefano Parenti and Elena Velkovska ed.), *L'euclologio Barberini gr. 336. Seconda edizione riveduta con traduzione in lingua italiana. Bibliotheca «Ephemerides Liturgicae» «Subsidia» 80* (Rome: Edizioni Liturgiche, 2000), 57–82. См. также Demetrios Konstantelos, «Ἡ Ἀγιογραφικὴ Δομὴ τῆς Θείας Εὐχαριστίας» in *Κληρονομία* 17 (1985), 73–94.

3. ЕВАНГЕЛЬСКОЕ ПОВЕСТВОВАНИЕ В ЛИТУРГИЧЕСКОЙ МОЛИТВЕ — АНАФОРА¹⁶

Это разворачивание повествования Евангелия, истории спасения, события Христа, лежит в основе чина Евхаристии в византийской традиции. Две Евхаристические молитвы, анафоры Василия Великого (BAS) и Златоуста (CHR) — прекрасные примеры, демонстрирующие внутреннюю связь и поток истории, повествование о спасении во Христе. Обе евхаристические молитвы ориентированы на Писание по содержанию и смыслу; библейские цитаты и аллюзии изобилуют как в BAS, так и CHR, что легко заметить, взглянув на аннотированные тексты двух анафор¹⁷. Обе евхаристические молитвы не только вербализуют центральное литургическое действие, приношение хлеба и вина, его освящение и его принятие в контексте библейского повествования, но также подчеркивают это литургическое действие как ответ и участие в непрерывной истории спасения.

Это библейское повествование, анамнезис, пронизывает всю BAS. Текст, начинающийся с творения и следующий через историю спасения, состоит в основном из обильных цитат и аллюзий¹⁸. Центр анамнезиса BAS — воплощение и последствие воплощения — спасение. В сердце анамнезиса, как его поворотная точка, лежит следующий текст¹⁹, написанный Писанием:

¹⁸ Trempelas, *Λειτουργίαι*, 179–182; Parenti and Velkovska, *L'Eucologio*, 65–66.

¹⁹ Trempelas, *Λειτουργίαι*, 180; Parenti and Velkovska, *L'Eucologio*, 66.

Ὅτε δὲ ἦλθε τὸ πλήρωμα τῶν καιρῶν
 (Гал. 4:4, Еф. 1:10),
 ἐλάλησας ἡμῖν ἐν αὐτῷ τῷ Υἱῷ σου, δι'
 οὗ καὶ τοὺς αἰῶνας ἐποίησας (Евр. 1:2),
 ὃς, ὢν ἀπάγαυμα τῆς δόξης σου, καὶ
 χαρακτήρ τῆς ὑποστάσεώς σου, φέρων τε
 τὰ πάντα τῷ ῥήματι τῆς δυνάμεως αὐτοῦ
 (Евр. 1:3),
 οὐχ ἀρπαγμὸν ἠγήσατο τὸ εἶναι ἴσα σοὶ
 τῷ Θεῷ (Фил. 2:6)
 καὶ Πατρὶ, ἀλλά, Θεὸς ὢν προαιώνιος,
 ἐπὶ τῆς γῆς ὄφθη, καὶ τοῖς ἀνθρώποις
 συνανεστράφη (Вар. 3:38),
 καὶ ἐκ Παρθένου ἀγίας σαρκωθεὶς,
 ἐκένωσεν ἑαυτόν, μορφῆν δούλου
 λαβὼν (Фил. 2:7),
 σύμμορφος γενόμενος τῷ σώματι τῆς
 ταπεινώσεως ἡμῶν, ἵνα ἡμᾶς συμμόρφους
 ποιῆσῃ τῆς εἰκόνης τῆς δόξης αὐτοῦ
 (Фил. 3:21).

егда же прииде исполнение
 времен,
 глагола еси нам самом Сыном
 Твоим, Им же и веки сотворил еси,
 Иже сый сияние славы Твоя,
 и начертание Ипостаси Твоя, нося
 же вся глаголом силы Своя,

 не хищение непщева еже быти
 равен Тебе Богу
 и Отцу, но Бог сый превечный,
 на земли явися и с человеки
 споживе:
 и от Девы Святыя воплощься
 истоци Себе, зрак раба приемь,

 сообразен быв телу смирения
 нашего, да нас сообразны сотворит
 образу славы Своя.

Построенный почти исключительно на библейских текстах (исключения даны выше курсивом), этот текст связывает рассказ о Творении и деяниях Божиих в Ветхом Завете в предыдущем разделе анафоры (в равной степени наполненном библейскими текстами) с результатами воплощения в следующем разделе (также полном библейских текстов). Я бы сказал, что это богословское объяснение того, что на самом деле означает «συμμόρφους ποιῆσῃ τῆς εἰκόνης τῆς δόξης αὐτοῦ (да нас сообразны сотворит образу славы Своя)»; и оно дается через серию цитат из Священных Писаний (Кол. 1:10, Ин. 17:3, Тит. 2:14, 1 Петр. 2:9, Еф. 5:26, Рим. 15:16; 7:6; 7:14; Еф. 4:10, Деян. 2:24, 1 Кор. 15:4, Деян. 2:24; 3:15, 1 Кор. 15:20, Кол. 1:18, Евр. 1:3, Рим. 2:6).

Я считаю, что мы видим здесь взаимосвязь между историей и эсхатологией. Мы введены в библейское повествование; мы не являемся наблюдателями истории, но на самом деле и активно участвуем в ней, и затронуты ею, становясь ее частью как индивидуумы и как община верующих. Прямая связь с этой реальностью — это призыв Святого Духа в анафоре, эпиклесис. В обоих анафорах, BAS и CHR, Святой Дух сначала призывается на христианскую общину²⁰, а затем на дары! В BAS: «...σοῦ δεόμεθα καὶ σὲ παρακαλοῦμεν... ἐλθεῖν τὸ Πνεῦμά σου τὸ ἅγιον ἐφ' ἡμᾶς καὶ ἐπὶ τὰ προκειμένα δῶρα ταῦτα ...»²¹ и в CHR: «...κατάπεμψον τὸ Πνεῦμά σου τὸ ἅγιον ἐφ' ἡμᾶς καὶ ἐπὶ τὰ προκειμένα δῶρα ταῦτα»²². Я бы осмелился сказать, что конечная цель совершения Евхаристии — это не освящение предлагаемого хлеба и вина, а наше посвящение, чтобы мы были соделаны «σμιρφοὶ [σμιμόρφους — см. выше]... τῆς εἰκόνοσ τῆσ δόξησ αὐτοῦ» (сообразны образу славы Своея). Такая роль библейского повествования в Литургии делает наше участие в ней одновременно и реальным вхождением в само библейское повествование — мы становимся получателями и участниками благодати события Христа, спасения!

Это богослужение построено как библейское повествование о спасении во Христе, которое вспоминается и празднуется на Евхаристии, поскольку текст, связывающий

²⁰ Иную интерпретацию, ограничивающую этот эпиклесис только участниками, см. в: Alexander Rentel, «A Comparison of the Liturgical Rites of Ordination and the Canonical Act of Deposition» в St. Vladimir's Theological Quarterly 55 (2011), 27–57, here 51–55.

²¹ Trempelas, Λειτουργία, 183.

²² Ibid., 111.

анамнезис с повествованием об установлении, говорит нам: «Κατέλιπε δὲ ἡμῖν ὑπομνήματα τοῦ σωτηρίου αὐτοῦ πάθους ταῦτα, ἃ προτεθείκαμεν ἐνώπιόν σου, κατὰ τὰς αὐτοῦ ἐντολάς» (Остави же нам воспоминания спасительного Своего страдания сия, яже предложихом по Его заповедем). И именно в этом контексте упоминается грех, уже побежденный во Христе: «κατακρίναι τὴν ἁμαρτίαν ἐν τῇ σαρκὶ αὐτοῦ (Рим. 8:3), ἵνα οἱ ἐν τῷ Ἀδὰμ ἀποθνήσκοντες, ζωοποιηθῶσιν ἐν αὐτῷ τῷ Χριστῷ σου (1 Кор. 15:22)» (осудить грех во плоти Своей, да во Адаме умирающе, оживотворятся в самом Христе Твоем). Другими словами, наше участие в Евхаристии — это празднование спасения во Христе, победы над грехами и их прощения, наша причастность Царству Божию, выраженная в отделе анафоры о плодах причастия²³, открывающем ходатайства после эпиклесиса (деление на отделы принадлежат автору):

Ἡμᾶς δὲ πάντας, τοὺς ἐκ τοῦ ἐνὸς Ἄρτου καὶ τοῦ Ποτηρίου μετέχοντας,
 [1] ἐνώσαις ἀλλήλοις εἰς ἐνὸς Πνεύματος Ἁγίου κοινωνίαν,
 [2] καὶ μηδένα ἡμῶν εἰς κρίμα, ἢ εἰς κατάκριμα ποιήσαις μετασχεῖν τοῦ ἁγίου Σώματος, καὶ Αἵματος τοῦ Χριστοῦ σου,

[3] ἀλλ' ἵνα εὐρωμεν ἔλεον καὶ χάριν μετὰ πάντων τῶν Ἁγίων, τῶν ἀπ' αἰῶνός σοι εὐαρεστησάντων ...

Нас же всех, от единого хлеба и чаши причащающихся,
 [1] соедини друг ко другу, во единого Духа Святого причастие.
 [2] И ни единого нас в суд или во осуждение сотвори причаститися святого Тела и Крове Христа Твоего,
 [3] но да обрящем милость и благодать со всеми святыми, от века Тебе благоугодившими...

²³ Trempeles, *Λειτουργία*, 184.

²⁴ *Ibid.*, 181.

²⁵ Trempeles, *Λειτουργία*, 102; Parenti and Velkovska, *L'Euclologio*, 76.

Тогда празднование и участие в Евхаристии является подтверждением реальности спасения, укорененной в библейском повествовании, Божественном домостроительстве. Кенозис Слова Божьего, празднуемый евхаристической общиной, является высшим выражением литургии как единства и общения друг с другом в Святом Духе, участия в реальности спасения, уже присутствующей в общении святых: «κτῆσάμενος ἡμᾶς ἑαυτῷ λαὸν περιούσιον, βασιλείον ἱεράτευμα, ἔθνος ἅγιον» (стяжав нас Себе, люди избранны, царское священство, язык свят)²⁴.

Отметим, что и в центре анафоры CHR лежит цитата Ин. 3:16: Ὁς τὸν κόσμον σου οὕτως ἠγάπησας, ὥστε τὸν Υἱόν σου τὸν μονογενῆ δοῦναι, ἵνα πᾶς ὁ πιστεύων εἰς αὐτὸν μὴ ἀπόληται, ἀλλ' ἔχη ζωὴν αἰώνιον (Ибо так возлюбил Бог мир, что отдал Сына Своего Единородного, дабы всякий верующий в Него, не погиб, но имел жизнь вечную). Вся анафора — это, по сути, богословское раскрытие этого удивительного утверждения, воспоминаемого на Евхаристии. Тогда Евхаристия — это прежде всего празднование библейского повествования, спасения во Христе, уже присутствующего; это подчеркивается использованием прошедшего времени, для которого предлагается благодарение (Евхаристия):

Σὺ ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ εἶναι ἡμᾶς παρήγαγες, καὶ παραλεσόντας ἀνέστησας πάλιν, καὶ οὐκ ἀλέστης πάντα ποιῶν, ἕως ἡμᾶς εἰς τὸν οὐρανὸν ἀνήγαγες καὶ τὴν βασιλείαν σου ἐχαρίσω τὴν μέλλουσαν²⁵.

Ты от небытия в бытие нас привел еси, и отпадшия возставил еси паки и не отступил еси, вся творя, дондеже нас на Небо возвел еси и Царство Твое даровал еси будущее.

Таким образом, все евангельское повествование, торжественно вспоминаемое в Божественной литургии, — это движение от Рая до Рая, «это то начало и тот конец, к которым отнесена и которыми определяется и решается вся жизнь человека, и в нем — всего творения. По отношению к которым постигаем мы и Божественный источник нашей жизни, и наше отпадение от Бога, наше порабощение греху и смерти, и наше спасение Христом, и нашу судьбу в вечности. Мы созданы в раю и для рая, мы изгнаны из рая, Христос “вводит нас паки в рай...”»²⁶.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Возвещение истории спасения не только обеспечивает богословский контекст Евхаристии, но и служит воспитанию участвующих в литургии, формирует на библейских основах идентичность христианина²⁷ — члена общины верующих, святого народа Божьего. Чтение библейского повествования в евхаристическом богослужении — это не просто рассказ истории и не просто воспоминание о прошлых событиях; речь идет о личности: кто мы такие как христиане, каково наше учение и какова наша цель. Акцент делается на общине и общении — спасение, предлагаемое в Божественном домостроительстве и прожитое в евхаристической литургии, не является частным делом, но рассматривается как результат присутствия и причастия Телу Христову, Церкви

²⁶ Alexander Schmemmann, *The Eucharist: Sacrament of the Kingdom* (Crestwood, 1987), 174.

²⁷ См. статью, представленную мною в Университете Регенсбурга в сентябре 2015 г. «Prayer at the Eucharist: Shifts in the Use of Scripture».

и преображающей силе этого опыта — как для отдельного человека, так и для всей общины²⁸.

В конечном итоге празднование и участие в Евхаристии — это празднование и участие в библейском повествовании, которое ведет к личному и общинному преображению. Мы также видим здесь четыре момента, которые мы обсуждали ранее: *вдохновение* (буквально через эпиклесис — призвание Святого Духа на верующих); *понимание* посредством представления библейского повествования как разворачивающейся истории спасения; *преображение* через наши участие в Евхаристии; *деятельность* — естественное следствие этого преобразования, как новый образ жизни и личности, и общины. Древний призыв: Πρόσχωμεν. Τὰ ἄγια τοῖς ἁγίοις (Воннем: Святая [дары] святым [людям])²⁹ указывает на реальность спасения и требования этой реальности: жизнь преобразена и проживается согласно Евангелию. Божественная литургия — это непрерывный пророческий призыв жить и воплощать библейское повествование.

Дэвид Пауэр пишет: «Лучшая проверка истинности понимания заключается в переходе от возвещения к действию. Однако это понимание Библии опосредовано обрядом и молитвой. Именно так оно оставляет свой отпечаток на умах и телах и приводит собрание в соприкосновение с Богом через живое участие в тайне Иисуса Христа»³⁰. Литургия —

²⁸ Примечательно, что в обоих анафорах в эпиклесисе Святой Дух призывается прийти не только к дарам, но и к евхаристическому сообществу.

²⁹ Robert Taft, A History of the Liturgy of St. John Chrysostom Vol. in: The Precommunion Rites. Orientalia Christiana Analecta 261 (Rome, 2000), 230–248.

³⁰ David Power, The Word of the Lord: Liturgy's Use of Scripture (New York, 2001), 103.

не просто обряды и ритуалы, которые должны выполняться или переживаться, но таинство, созерцание тайны³¹, встреча, которая «предлагает верующим переход из жизни в этом мире к жизни в будущем мире в союзе с Ним»³². Это опыт, подобный опыту двух апостолов в рассказе о встрече в Эммаусе в Евангелии от Луки (24:13–35), где Закон и Пророки и все, что произошло в Иерусалиме, внезапно приобрели смысл, когда их глаза были открыты ἐν τῇ κλάσει τοῦ ἄρτου, при преломлении хлеба.

³¹ Rentel, «Where is God in the Liturgy?», 221.

³² Ibid., 225.

ЕВАНГЕЛИЕ ОТ ИОАННА: ОТ ХРИСТОЛОГИИ К БОГОСЛОВИЮ

Наше представление об образе Иисуса Христа, смысле и характере Его миссии обусловлено совокупным свидетельством новозаветных письменных источников, богословским кредо Никейского собора, двухтысячелетней историей христианства, научной концепцией «исторического Иисуса» и, наконец, опытом личной духовной жизни христиан во Христе. Но эти представления могут не совпадать с воззрениями евангелистов, хотя и порождены в значительной мере ими. Выяснение их воззрений необходимо, чтобы освободиться от аберрации, вызываемой нашим собственным пониманием вопроса. Однако это не значит, что достигнув результата, мы безоговорочно согласимся с ними, но, как и в случае с развитием концепции «исторического Иисуса», нас может ждать немалое утешение от расширения сферы постигаемой истины. Говоря о положении евангелистов как писателей, имеющих дело с известными событиями, я согласен с Гадамером в том, что, как и мы, новозаветные авторы «announce the tidings about something that surpasses the horizon of their own understanding — even if they happen to be named John or Paul»¹.

¹ H. G. Gadamer, *Philosophical Hermeneutics*. Ed. and trans. D. E. Linge. Berkeley: University of California Press, 1976, 210.

Поскольку речь идет о письменном источнике — Евангелии от Иоанна, при выяснении христологических воззрений его автора я опираюсь на анализ созданного им текста. Будет рассмотрено несколько формально-литературных и формально-лингвистических вопросов: (1) литературная структура Евангелия; (2) характер словоупотребления; (3) предпочтение определенных жанровых форм; (4) соответствующая терминология.

1. ЗНАМЕНА И СЛАВА

Выделение в Евангелии от Иоанна двух книг — «книги знамений» и «книги славы» — убедительно проведено в работах Бульгмана, Додда, Брауна, хотя границы между книгами четко не выявлены. На самом деле «Слава» встречается в первой части столь же часто, как и во второй. Воспринимать словоупотребление лишь как структурный элемент текста недостаточно, и я постараюсь показать, как это словоупотребление выражает богословскую мысль автора.

Таблица 1

Слово	Значение	Евангелия:			
		от Иоанна	от Матфея	от Марка	от Луки
σημεῖον	знамение (которое производит Иисус)	2:11, 18, 23; 3:2; 4:54; 6:2, 14, 26, 30; 7:31; 9:16; 10:41, 47; 12:18, 37; 20:30			23:8
σημεῖον	признак важного события			13:4	2:12, 34; 21:7

σημεῖον τοῦ Ἰωῆ			12:38–39; 16:4		11:29–30
σημεῖον τοῦ οὐρανοῦ	небесное зна- мение		16:1, 3; 24:3, 30	8:11–12	11:16; 21:11, 25
σημεῖα καὶ τέρατα	пророческие знамения и чудеса	4:48	24:24	13:22	Деян. 2:22, 43, 4:30, 5:12 и др. + Рим., Кор.
δυνάμεις	великие деяния Иисуса		7:22; 11:20–21, 23; 13:54, 58; 14:2 (об Иоанне Крестителе), 22:29 (о Боге)	6:2, 5, 14; 9:39	10.13; 19.37+ Деян. 2:22, 8:13, 19:11
θαυμάσια	удивительные явления		21:15		
В еврейском тексте Библии					
ῥότ	Знак	Быт. 9:17	радуга		
		Быт. 17:11	обрезание		
		Исх. 4:2–4, 17	жезл обращается змеей		
		Исх. 4:6–7	проказа на руке Моисея		
		Исх. 4:9	превращение воды в кровь		

Те необычные явления, которые сопровождали деятельность Иисуса, называются в Новом Завете либо «знамение» (σημεῖον), либо «чудо» (τέρας, δύναμις, θαυμάσια). В общем при семантической разнице за этим стоит одно и то же содержание: необычное явление служит доказательством мессианского характера деятельности Иисуса. Но в словоупотреблении мы видим принципиальную разницу между Иоанном и синоптиками: Иоанн употребляет только

слово «знамение» (σημεῖον), синоптики — преимущественно другие слова. Не следует думать, что Иоанн не признает чудесного характера действий Иисуса. Но дело в том, что строгое различие между чудесами и натуральными явлениями принадлежит новому времени, его ввел лишь Юм². Для того чтобы считать какое-либо явление сверхъестественным, нужно создать концепцию «законов природы» и представление о том, что лишь один Бог может нарушать их. Иоанн употребляет только σημεῖον потому, что он рассматривает Иисуса как нового Моисея и пользуется при этом соответствующей терминологией. Евр. *ʔôṭ* = греч. σημεῖον употребляется в Быт. 9 и 17, в Исх. 3. В Быт. 9 словом *ʔôṭ* / σημεῖον названа радуга как символ отказа от нового потопа, в Быт. 17 — обрезание как символ союза Бога и Авраама, в Исх. 3–4 — три явления, удостоверяющие полномочия Моисея говорить от имени Бога при обращении к соплеменникам и фараону: жезл превращается в змею, рука покрывается проказой, вода обращается в кровь. В большинстве других случаев в Ветхом Завете нет такой строгости словоупотребления. Так, чудеса, совершенные Богом в Египте в виде десяти казней, называются *piṣṣāʔôṭ* и *môpêṭ*. Кроме того нередко употребляется эмфатический дублет *ʔôṭôṭ ûmôpṭîm*, что отражается в Септуагинте через греч. σημεῖα καὶ τέρατα (Втор. 6:22) — см. табл. 1 (Ин. 4:48, Мф. 24:24, Лк. 13:22

- ² «A miracle may be accurately defined, a transgression of a law of nature by a particular volition of the Deity» (Hume, *An Enquiry Concerning Human Understanding*, 1748).
- ³ Согласно Псалму 71 (72):18: «Ты еси Бог творяй чудеса» (Великий прокимен)
- ⁴ Цитаты из Нового Завета даются преимущественно по Синодальному переводу, в некоторых случаях — в переводе автора.

и часто в Деян. 2:22, 43, 4:30, 5:12 и под., и у Павла). В целом чудеса оказываются прерогативой одного только Бога³, пророку остаются знамения.

Но Иисус у Иоанна явным образом стремится не изменять знамения для того, чтобы внушить окружающим веру. Точно так же он, согласно Марку, требовал хранить в секрете творимые Им чудеса. За этим стоит убеждение, что нравственный подвиг, к которому он призывает, не должен быть мотивирован чем-либо иным, кроме как осознанным убеждением человека в превосходстве нравственного начала. Именно в этом смысл вспоминаемого в Евангелиях от Матфея и от Луки знамения пророка Ионы, от которого никто в Ниневии не потребовал доказательств миссии.

Таблица 2

Слава (=δόξα) в Евангелии от Иоанна

2:11	Так положил Иисус начало знамениям в Кане Галилейской и явил славу Свою ⁴	
5:41	славы от людей Я не принимаю	
5:44	принимаете славу друг от друга, а славы, которая от единого Бога, не ищите	
7:39	еще не было Духа, потому что Иисус еще не был прославлен	4:2 Сам Иисус не крестил, но ученики Его 7:6 Мое время еще не пришло
8:54	Отец Мой — вот кто прославляет Меня	
12:28	Раздался тогда голос с неба: и прославил и еще прославлю	
13:31	Теперь прославлен Сын Человеческий	

17:5	И теперь, прославь Меня Ты, Отче, у Тебя Самого, славою, которую Я имел, когда мира еще не было, у Тебя	Ср. Пролог Ин. 1:1–3, 14
------	---	--------------------------

Δόξα = kābôd в Ветхом Завете

Чис. 14:22	все люди, увидевшие славу мою [kābôd] и знамения мои [ʔôdôtay] которые совершил Я в Египте и пустыне	Targum Neofiti: славу мою и знаки чудес моих yt ʔuqru wyt nysy pryšty
------------	--	--

Слово «слава» появляется в тексте задолго до «книги славы», начало которой определяют где-то в 11–13 главах. На браке в Кане Галилейской Иисус превращает воду в вино, о чем сказано: «так он впервые явил свою славу» (2:11). Однако в 7:39 утверждается, что он еще «не был прославлен». Характерно при этом, что отрицание прославления увязано здесь с тем, что еще не был явлен Дух. Лишь в 13:39 с полной определенностью говорится о том, что прославление состоялось. Из контекста видно, что имеется в виду эпизод 12:28, соответствующий сцене Преображения (Мф. 17:1–9, Мк. 9:2–10, Лк. 9:28–36), которая отсутствует в этом Евангелии. В контексте религиозной типологии Преображение можно расценивать или как теофанию, или как апофеоз. В изображении синоптиков сцена выглядит скорее как апофеоз, потому что Моисей и Илия, стоящие в этой сце-

⁵ Именно так это выглядит в первом по времени иконографическом изображении этой сцены в базилике св. Аполлинария в Равенне, где место Иисуса занимает крест.

не перед Иисусом, как раз завершили свое земное бытие апофеозом. Но далее в изложении Иоанна с очевидностью выявляется, что Смерть на кресте и Воскресение являются воплощением славы, и это позволяет оценивать Преображение как «малое Распятие»⁵, т. е. как теофанию. Даже если темы «знамения» и «славы» не разведены в строгой последовательности на страницах текста, на всем протяжении Евангелия явным образом выражено движение от «знамения» к «славе». Греч. δόξα «слава» совершенно определенно связано в Ветхом Завете с личностью Бога, и только с нею⁶; в еврейском тексте соответствующее значение закреплено за словом *kāvod*. Отождествление чудес и славы Бога находим в Числ. 14:22. Еще более выразительно это представлено в переводе LXX, где чудеса (*ἰσχυρά*) еврейского текста Исх. 34:10 заменяются на ἑνδοξα «славное».

ВЫВОДЫ

1. Трактовка фигуры Иисуса как пророка, мессии, подобного Моисею, с помощью термина «знамение» не полностью отражает образ Иисуса, почему евангелист прибегает к понятию «славы», отождествляя Иисуса с Богом. Это подразумевается и исповеданием Фомы (20:28).
2. Внимание, какое проявляет Иоанн к библейской традиции и к опоре на нее для интерпретации образа исторического Иисуса, заставляет думать, что Иоанн был образованный таргумист. Данный вывод сделан

⁶ Ср. в табл. 2 эту мысль отражают выписки из Ин. 5:41, 44 и 8:54.

⁷ См. работы Martin McNamara, J. Ronning, Peder Borgen и др. исследования арамейского влияния на Евангелие от Иоанна.

с учетом результатов, достигнутых в изучении палестинского таргума (Targum Neofiti), а также с учетом отражения арам. *memra* в греч. *logos*⁷.

2. ПОЧЕМУ В ЕВАНГЕЛИИ ОТ ИОАННА ОТСУТСТВУЮТ ПРИТЧИ?

Известны две разновидности синагогального (раввинского) богословствования: галаха и агада («пояснение закона» и «повествование»). Первая обращена на изучение нормативных положений религиозного и общественного характера, вторая — на приведение иллюстративного материала по тем или иным обсуждаемым вопросам. Первая разновидность представлена в Евангелиях в какой-то мере Нагорной проповедью, но в большей степени — краткими спорами с раввинами о субботнем посте (Мф. 12:2–7, Мк. 2:18–27, Лк. 5:33–39), о кашруте (Мк. 7:1–21, Мф. 15:1–9, Лк. 11:37–42), о разводе (Мф. 19:3–9, Лк. 10:2–11) и др. Вторая разновидность представлена притчами, известными синоптикам, в особенности Луке, и лишь в самой редуцированной форме — Евангелию от Иоанна, как, например, притча о Пастыре добром (10:1–6). Эта притча, однако, опирается не на житейский источник, а на Иез. 34:11–16, 23, 37, так что она тоже с трудом может быть отнесена к агаде. В связи со сделанным ранее выводом о том, что Иоанн был таргумистом, такое противоречие должно быть объяснено.

По всему тексту Евангелия последовательно проходит один яркий семантико-стилистический прием: употребление одних и тех же слов то в прямом, то в переносном смысле.

Слово	Прямое значение	Переносное значение	Пояснение метафоры	Повтор метафоры
τυφλός Слепой	Слепой от рождения 9:1	И мы слепы? 9:40	Если бы были слепы, не имели бы греха 9:41	Чтобы невидящие видели, а видящие стали слепы 9:39
ἐλευθερός Свободный	Никому не были рабами никогда 8:33	Истина освободит вас 8:32	Всякий, творящий грех, есть раб греха 8:34	Если Сын вас освободит, действительно свободны будете 8:36
ὑψῶω Возносить	Моисей вознес змею 3:14	Должен вознесен быть Сын Человеческий 3:14, 8:28	Сказал, объясняя, какой смертью предстояло Ему умереть 12:33	Когда вознесен буду от земли, всех привлеку к Себе 12:32, 34
κοιμάομαι Спать	Если уснул, будет спасен 11:12	Лазарь уснул 11:11	Иисус говорил о смерти 11:13	
ὑπάγω Уйти	Куда Он собирается идти, что мы не найдем Его? 7:35	Куда Я иду, вы не можете пойти 8:21		
γεννάω Родиться	Может ли он вторично войти в утробу матери и родиться? 3:4	Если кто не будет рожден от воды и Духа 3:5	Рожденное от плоти есть плоть, рожденное от Духа есть дух 3:6	Дети Божии ... не от крови, не от хотения плоти, и не хотения мужа, но от Бога рождены 1:12–13
πίνω Пить	Ты, иудей, просишь пить у меня, самарянки 4:9	Чашу, которую дал Мне Отец, неужели не выпью? 18:11	Пьющий Мою Кровь имеет жизнь вечную 6:54	Кто жаждет, пусть идет ко Мне и пьет 7:37

ὕδωρ Вода	Крещу водой 1:26 Живая вода 4:11 «проточная вода»	вода, которую Я дам ему, Станет в нем источником воды, текущей в жизнь вечную 4:14	кто верует в Меня, из чрева Его потекут реки воды живой 7:38	если кто не рожден от воды и Духа, не Войдет в Царство Божие 3:5
βρῶσις Пища	Пища тленная 6:27	Пища Моя — творить волю пославшего Меня 4:34		Плоть Моя есть истинная пища 6:55
ἄρτος Хлеб	Есть тут мальчик, у него 5 хлебов ячменных 6:9	Хлеб Божий есть тот, который сходит с неба 6:33		Я хлеб жизни 6:35
πνεῦμα Ветер/дух	Ветер, где хочет, веет 3:8	Рожденное от Духа есть дух 3:6		
ναός Храм	Сорок шесть лет строили этот храм 2:20	Разрушьте Храм этот, и в три дня воздвигну его 2:19	Он говорил о храме тела Своего 2:21	
θύρα Дверь	Кто входит через дверь, пастух 10:2	Я дверь овцам 10:7		Я дверь, кто войдет через Меня, спасется 10:9

При этом переносный смысл для Иоанна — главный и существенный. Иногда при недостаточно выразительном противопоставлении прямого и переносного значений во втором случае прибавляются усиливающие наречия «истинно, подлинно» или прилагательные «истинный, подлинный» (ὄντως, ἀληθινός), как при употреблении слова хлеб (ἄρτος) в 6-й главе Евангелия, в сцене умножения хлебов, где после многократного употребления слова ἄρτος в значении «хлеб» оказывается, что подлинный, настоящий хлеб — это тело

Иисуса. Такой же смысл имеет прибавка эпитета ἀληθινός в стихах 1:9 (свет истинный), 4:23 (истинные поклонники), 8:16 (истинный суд) и т. д. Последнее выражение особенно интересно, поскольку с учетом закономерности чередования прямого и переносного употребления возможно иначе трактовать данное место. Смысл его не в том, что суд Иисуса справедлив, а другие суды несправедливы, но в том, что суд его и есть суд в подлинном смысле слова, все же остальные формы суда, юридические по своей природе (по плоти), а не нравственные, являются не судом, а какой-то неверной попыткой суда. Именно поэтому Иисус может сказать: «я не сужу, а уж если сужу, то это и есть действительно суд» (8:5–16). Такой же двойственной природы само слово *истина*. Именно это делает понятным отсутствие ответа на вопрос Пилата «Что есть истина?» (18:38). Пилат думает о юридической норме, но Иисус только что ему сказал, что «пришел в мир, чтобы свидетельствовать об истине», о той, которой в мире нет, которая принадлежит другому миру, подлинному.

Во всех этих случаях, и особенно в последнем, мы сталкиваемся с обычным для древнего мира платоновским делением бытия на два мира, из которых один признается подлинным, а другой оказывается его неверным отражением (космос). Это весьма характерное представление для различных форм древнего гностицизма. Проявление тех же гностических идей можно видеть в других местах текста, прежде всего в Прощальной беседе, главы 13–17.

Слово	Стих	Значение	Еврейские параллели	Источники параллелей
τόπος	Придут римляне и погубят нас и место и народ 11:48, ср. 4:20 = Деян. 4:31; 6:13; 21:28; Мф. 24:15	Место: Иерусалимский храм	māqōm ср. евр. (šəkināh), араб. (šəkintāʔ)	Исх. 24:11 МТ «видели Бога»; LXX «были увидены в месте Бога»
ὁδός	Куда Я иду вы знаете и путь знаете... Я путь 14:4—6 = Деян. 9:2; 19:9, 23; 22:4; 24:14, 22	(1) путь; (2) учение, доктрина	halākāh (Aram. hilkāh, hilkāʔ), от hālak «идти»; derek	
μονή	В доме Отца Моего обителей много 14:2, 14:23	Жилище, комната, пристанище	Ср. иудейскую мистику (образ небесных «дворцов», евр. hekālōt); араб. таргум	
μένω	1:38, 15:4—10	Пребывать		
ἔρχου καὶ ἴδε	1:39, 46, 4:29; 11:34	Иди и смотри	Песнь 3:11	
ὄνομα	10:3; 11:43; 12:28	Имя	šēm	
πιστεύω εἰς τὸ ὄνομα	1:12; 2:23, 3:18	Верить во имя		
ἐργάζομαι	5:17	1) работать, 2) служить литургию	евр. šabōdāh	

Лексика, включенная в таблицу, уже получила оценку как отражение гностических представлений в работах от Бультманна до Хенгеля.

Символически насыщенное словоупотребление Иоанна лишь отчасти объяснимо из контекста; оно несет на себе отпечаток какой-то внешней к евангельскому повествованию литературной традиции. Без достаточной проработки и мотивировки она как бы ненароком прорывается в текст. Это говорит о том, что источником был собственный опыт евангелиста, а не проповедь Иисуса; в противном случае такие высказывания должны были вызывать попытки объяснения со стороны автора. Складывается впечатление, что эти места обусловлены знакомством Иоанна с каким-то мистическим учением и, по крайней мере, навыками в использовании определенного философского словаря и стиля. Отмеченные черты индивидуальной творческой позиции Иоанна, близкие к гнозису, вызваны стремлением сделать веру предметом знания. Понимание веры как высшего знания имеет широкое распространение в религиозных традициях, и такая интерпретация религиозной традиции не может, безусловно, трактоваться как ошибочная⁸.

Бультман пытался связать мистические черты Евангелия от Иоанна с мандейским гностицизмом, отраженным в источниках VIII в.⁹ Действительно, сходство с гностиче-

⁸ Ср.: «Whether it has been interpreted as a second channel of revelation for faith or as the development of a truth already implicitly present in the original deposit of faith, tradition has been a way of knowing the truth. Faith, therefore, has been taken to be a species of knowledge, differing from ordinary knowledge by its superior claims: An arcane character, a transcendent content, privileged channels of communication, or divine certainty» (J. Pelican Faith // Encyclopedia of Religion, 2nd ed. Vol. 5. 2005, 2958–2959).

скими текстами, введенными в те годы в научный оборот¹⁰, было поразительно. Позже выяснилось, однако, что мандейские документы восходят к источникам II–III вв. и сами обусловлены той традицией, которая раньше них отразилась у Иоанна, но не определяют ее. Изучение раввинской письменности эпохи амораев 200–500 гг., равно как кумранских документов, введение в научный оборот арамейского таргума¹¹ приводят к выводу, что гностические элементы Иоанна отражают особенности иудаизма эпохи Второго Храма¹².

Иоанн — представитель того направления, которое выражено обширной литературной традицией в жанре апокалипсиса и которое получило исключительно продуктивное развитие в эпоху Второго Храма¹³. Это течение отвечало прямому запросу на откровенную истину, оно было сосредоточено не столько на эсхатологических ожиданиях, сколько на поисках высшей мудрости через откровение¹⁴. Согласно Мартину Хенгелю, Евангелие от Иоанна является гностическим в том смысле, что устремлено на поиски истины в той

⁹ R. Bultmann, *Das Evengelium des Johannes*. Göttingen, 1941.

¹⁰ M. Lidzbarski, *Ginzā: Der Schatz oder Das grosse Buch der Mandäer*. Berlin, 1925.

¹¹ M. McNamara, *Targum and New Testament*; J. Ronning, *The Jewish Targums and John's Logos Theology*. Peabody, 2009.

¹² Cf. Wahlde, U. C. von, *The Johannine Literature and Gnosticism: New Light on their Relationship? // From Judaism to Christianity: Tradition and Transition. A Festschrift for T. H. Tobin on the Occasion of His 65th Birthday*. Ed. by P. Walters. Leiden; Boston, 2010, 221–254.

¹³ M. Hengel, *Judaism and Hellenism. Studies in their Encounter in Palestine during the Early Hellenistic Period*. Vol. 1 Text, Vol. 2, Notes & Bibliography. Philadelphia, 1981.

¹⁴ Hengel. *Op. cit.*, 209. Cp. C. Rowland and C. R. A. Morray-Jones, *The Mystery of God. Early Jewish Mysticism and the New Testament*. Leiden, 2009.

же мере, как апокалипсисы, труды Филона Александрийского, мистические трактаты, посвященные небесным «дворцам» (евр. *hekālôt*), но свободно от магических замыслов и ритуалов, характерных для собственно гностицизма¹⁵.

Новейшие исследователи еврейской мистической литературы согласны в том, что следует ограничить время зарождения этого духовного направления эпохой от Филона до Иоханана бен Заккая, первого первосвященника после падения Храма¹⁶. Можно даже сказать, что Евангелие от Иоанна представляет собою специфическую форму реализации жанра апокалипсиса. Апокалиптизм Иоанна подчинен изложению событий жизни исторического Иисуса, но описание событий, ситуаций, речей и действий Иисуса сопровождается настойчивым стремлением не упустить Откровения, встреча с которым в лице Иисуса из Назарета оказалась тогда возможна для Иоанна и его соучеников.

ВЫВОДЫ

1. Иоанн не является ни аггадистом, ни галахистом, он симпатизирует гностицизму, характерному для эпохи Второго храма.
2. Его гностические настроения отражают его личную позицию и не могут быть отождествлены с позицией Иисуса. Похоже, что он пользуется языком мистиков той эпохи, некоторые из элементов которого присущи и апостолу Павлу.

¹⁵ Hengel M. *The Johannine Question*. London, 1989, 113.

¹⁶ De Conick A. D., *What is Early Jewish and Christian Mysticism?* // *Society of Biblical Literature. Seminar Papers*. Vol. 40. 2001, 3–4 [278–304].

3. Его аллегорическое словоупотребление отражает приточный жанр; избегая аггадических форм повествования, он пользуется, однако, семантикой аллегории. В другой форме этот материал отражен у синоптиков, следовательно, этот материал восходит к проповеди Иисуса.

3. МИДРАШ В ЕВАНГЕЛИЯХ

Термином *мидраш*, образованным от корня *drš* «искать, исследовать», называют приемы толкования текстов, принятые и известные иудаизму в разные периоды его существования, равно как и сами тексты, содержащие результаты такого экзегетического процесса. Этот способ толкования широко применялся также и в христианстве и получил название типологического (прообразовательного). Для всякого нового события в историческом ряду выбирается сходное в историческом прошлом, и оба они понимаются как передача одного и того же образа.

Так, обстоятельства входа Иисуса в Иерусалим объясняются в Мк. 11:5–8 исключительно пророчеством Зах. 9:9, но в Мф. 21:5 слова пророка Захарии не только пересказаны, как в Марке, но и процитированы; в Лк. 19:37 круг приветствующих Иисуса ограничен учениками — вероятно, в целях исторического правдоподобия; тогда как в Ин. 12:18 отмечено, что массовое ликование народа вызвано произошедшим накануне воскрешением Лазаря. Рационализм Луки и Иоанна не пренебрегает при этом традиционной опорой на пророческий текст Захарии. Придав исключительную значимость эпизоду воскрешения Лазаря, евангелист Иоанн не ограничился этим событием как мотивом торжественной встречи Иисуса при его входе в Иерусалим, но сохранил

опору на текст пророка, так что не оставил без внимания такую деталь, как въезд Иисуса на осле. Не возникает сомнений в том, что божественная предопределенность событий есть *spiritus movens* всего новозаветного повествования.

Мидрашистский характер с особым своеобразием проявляется во вводных частях Евангелий от Матфея и от Луки, посвященных родословию и детству Иисуса. Связь этих разделов с литературной традицией очевидна, хотя не все ее конкретные формы могут быть с уверенностью выявлены. Для понимания их роли важно то, что в обоих Евангелиях эти «предисловия» остаются без всякого влияния на дальнейшее изложение¹⁷. Приходится думать, что они целиком посвящены тому, чтобы связать рассказ об Иисусе с той традицией, в которую он теперь включен.

Действительно, Матфей внес в свое изложение максимальное сравнительно с другими евангелистами количество библейских цитат¹⁸, а также Нагорную проповедь; Лука существенно расширил притчевый материал, но в обоих случаях «предисловия» — самым заметные по своему положению и объему добавления. С одной стороны, они гармонируют с жанром биографии, который теперь стал определять форму рассказа о Иисусе, с другой стороны, признание за ними преимущественно богословской значимости снимает невыполнимую задачу их взаимного исторического согласования, их биографическая ценность не поддается оценке¹⁹. Оба евангелиста стремятся найти в письменной традиции такие точки, какие могут служить опорой для

¹⁷ R. E. Brown, *The Birth of the Messiah: A Commentary on the Infancy Narratives in Matthew and Luke*. New updated edition. New York, 1993.

¹⁸ Важная для христологии цитата Ис. 7:14 употреблена только им.

отождествления исторического Иисуса с чаяниями религиозной общины. Иной характер имеет пролог Евангелия от Иоанна (1:1–18), что видно из табл. 5.

Таблица 5

	Содержание	Источники и параллели	
ЕВАНГЕЛИЕ ОТ МАТФЕЯ			
Мф. 1:1–17	родословие (töldöt)	Руфь 4:18–22, 1 Парал 1–2	
Мф. 2:1–12	приход волхвов	Числа 22–24 История Валаама	
Мф. 2:13–15	Бегство в Египет	Ос. 11:1, Ис. 19:19	
Мф. 2:20		Исх. 4:19	
ЕВАНГЕЛИЕ ОТ ЛУКИ			
Лк. 1		1 Царств. 1–2	
Лк. 2:7		Ис. 1:3	
ЕВАНГЕЛИЕ ОТ ИОАННА			
Стих	Содержание	Источник	Соответствие в Евангелии от Иоанна
1–3	Предвечность Слова	Быт. 1:3, 6, таргум (тетра), Пс. 32:6, Притч. 8:22, Сир. 24:10, Прем. 6:12–11:1, Исх. 4:16	8:56–57 и 1:30; 3:31; 6:51; 17:5, 24
4–5	Logos и Свет как источники жизни	Быт. 1:3, таргум на Исх. 12:42	5:21, 25, 26, 28–29; 6:40, 50–51, 58; 10:17–18; 11:25–26

6–8, 15	Иоанн Креститель и свет	Мк., Быт. 1:1–3	5:35
9	Свет и мир (космос)	Прем. 2.24; 6.26	12:35–36
10–11	Мир Его не познал		4:44, 12:34, etc
12	кто приняли Его, стали детьми Божьими		Эпизод в Самарии 4:7–30, 39–42
13	рожден не от крова, а от Бога		3:38 рожден свыше
14, 16	Слава воплощенного Слова		«книга славы» (главы 12–21)
15	= 6–8		
17	Моисей	Исх. 4	«книга знамений» (главы 1–11)
17	благодать и истина	Исх. 34:6	Passim
18	Сын открыл его (Бога)		6:46; 14:1–14

Главное различие между прологами Евангелий от Матфея и Луки с одной стороны, и Иоанна — с другой состоит в том, что по своим литературным чертам пролог Иоанна является эпитомой, т. е. кратким изложением основных положений Евангелия. Лишь первый «космологический» абзац пролога представляет собою мидрашистское истолкование Творения мира в соответствии с тем, как оно излагается

¹⁹ Как и праздник Троицы, основанные на них празднования православного Сретения, 2 февраля, и католического Visitatio, 2 июля, вероятно, должны рассматриваться как праздники идеи (fête d'idée) (Baumstark. Liturgie comparée, 1953, 173).

²⁰ Chilton. Typologies of memra and the fourth Gospel, 98; McNamara. Targum and New Testament, 528–30. Евр. šəkināh, араб. šəkintā? восходят к глаголу šākan «покоиться, обитать» и обозначают присутствие Бога в храме.

и обставляется в Быт. 1:1–3. Представленное далее воплощение Иисуса в Свете (9–11) и Логосе (14) отвечает его двойной природе. В связи с этим привлекает внимание глагол σκηνώω «поселиться, обитать», который связан с обозначением скинии и ведет к концепции шехины (šəkināh), божественного присутствия²⁰. Начав с мидраша на тему Творения, Иоанн переходит затем к собственной концепции, почти независимой от текстов Торы и Пророков. Ее своеобразие обусловлено тем, что Иоанн излагает свое личное понимание фигуры Иисуса, используя для этого те терминологические ресурсы, какими обладает доступная ему литературная традиция. Она отличается широтой, ибо охватывает тексты Торы и Пророков, как еврейские, так греческие (Септуагинты), арамейского таргума (концепция Логоса-Мемры), а также разнообразные гностические концепции, о которых речь идет во второй части настоящего доклада. Пока автор остается в русле мидраша, его философский трактат служит целям христологии, т. е. разработке учения о Иисусе как Христе (Мессии). Этому же посвящены прологи Матфея и Луки. Но через отождествление Иисуса с Логосом, а также через предваряющий пересказ, может быть, не вполне систематический, основных положений своего Евангелия автор порывает в прологе с привычным жанром мидраша. Он толкует уже не наличные авторитетные тексты, чтобы придать

²¹ Чуть иначе, но близко описывает положение дел в четвертом евангелии Менкен: «Для Иоанна источником божественного откровения является Иисус, а не Писание» (M. J. J. Menken, *Observations on the Significance of the Old Testament in the Fourth Gospel* // *Neotestamentica*. Vol. 33. 1999, 125–43).

²² McGrath, *John's Apologetic Christology*, 142 (дан обзор мнений).

традиции новый смысл через ее актуализацию и чтобы, вместе с тем, приписать актуальным событиям авторитет через раскрытие в них известных моделей. Он идет гораздо дальше, встав на путь богословия, т. е. интерпретации Иисуса как Бога²¹. Иоанн разрабатывает свою собственную концепцию, а не пользуется готовой, отсюда происходит большая определенность и законченность его изложения. Его употребление слова Бога (θεός) в отношении Иисуса было, вероятно, первым в истории христианств²².

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Известное равнодушие Иоанна к христологической стороне вопроса обусловлено тем, что размежевание различных религиозных групп в I в., в частности и прежде всего размежевание внутри самого иудаизма, шло именно в сфере мессиологии/христологии. Господство мессианской концепции на протяжении всего I в. видно в том, что Симон бар Кохба, руководивший восстанием 132–135 гг., был публично признан Мессией.

Каждый из евангелистов создает свою концепцию; в особенности это касается Иоанна, который высказывает весьма неординарные взгляды. Для их усвоения нужен немалый объем познаний, под ними едва ли подпишется коллектив простых верующих. Иоанн настойчиво и открыто придает своему рассказу черты индивидуальности, непосредственного свидетельства. Многие нарративные приемы явно отражают взгляд участника событий. К ним относятся последовательный расчет дней, когда происходили начальные события (1:29, 35; 2:1); порядок появления учеников (1:35, 43, 45); ремарки, обозначающие имена учеников, подавших

те или иные реплики и вопросы (6:7, 8; 11:16; 13:36; 14:5, 8, 22); указание на холодную погоду в праздник обновления (10:22); последовательность передачи Иисусу сведений о том, что его разыскивают греки/эллинисты (12:20–22); имя раба «Малх» (18:10); бег учеников ко гробу (20:3–10); подробности рыбной ловли в 21-й главе и под. Эти стилистические моменты хорошо согласуются с оригинальностью описанного религиозного опыта и с тем, что религиозная концепция в этом Евангелии напрямую восходит к личности Иисуса.

Известно, что греческий термин *θεολογία* «рассказы о богах» имел широкое хождение у авторов-язычников, и потому не использовался христианами до времени Евсевия. Его современное значение «совокупность религиозных концепций» находится ближе к языческому прошлому, чем к христианскому учению о Боге. Тенденция к признанию Иисуса воплощением Бога возникла рано, но так и не смогла полностью освободиться от влияния мессианских концепций. Это удивительно, ибо такой авто-

²³ См.: Brown, *Gospel*, 83; Barrett, *Gospel According to St. John*, 184; Keener, *Gospel of John*, 483–485.

²⁴ Представляется весьма удачным следующее суждение Алистера МакГрата по этому поводу: «The Fourth Evangelist clearly does apply the designation “God” to the risen Jesus in 20.28 (and perhaps in 1.18), but nonetheless shows a great reticence which his predecessors shared to such an extent that it is not clear whether they intended to refer to Jesus as “God” at all. In the period after John we notice a remarkable change: in Ignatius we already found a tendency to speak much more freely of Jesus as “God”, and in later times even the Jewish-Christian Pseudo-Clementine literature defends this practice. This is very likely a result of the fact that in John we find a scriptural support and basis being provided for this Christian practice of calling Jesus “God”» (McGrath, *John’s Apologetic Christology*, 130).

ритетный источник христианской мысли, как Евангелие от Иоанна прокладывает именно этот путь. «Книга славы» в Евангелии от Иоанна и исповедание Фомы (20:28) в ее составе ясно говорят о том, что наблюдаемый автором исторический материал не укладывается в концепцию Иисуса как «Мессии-Христа». Задолго до «книги славы» вопрос о происхождении Мессии «из Назарета может ли быть что доброе?» получает неожиданный ответ: «Иди и смотри!» (1:46). Сомнение Нафанаила, «истинного израильянина» (1:47), в том, что доброе не может быть из Назарета, единодушно оправдывают комментаторы, которые не желают воспринимать подлинный драматизм ситуации и выдвигают мысль о том, что низкая оценка Назарета сделана с позиции убежденного патриота Каны Галилейской или Сепфориса²³. Но первосвященники и фарисеи тоже уверены в том, что «пророк не придет из Галилеи» (7:52). Мессианские ожидания обращены исключительно на Вифлеем. На Вифлееме настаивают предисловия Матфея (2:1, 5, 6, 8, 16) и Луки (2:4, 15). С учетом исторических обстоятельств Иоанн отказывается от этой мессианской традиции, он неоднократно полемизирует с нею (7:25–44; 10:24–25; 12:34–35), а молчание о ней Марка и Павла красноречивее слов. Однако «деификация», осуществляемая или воспроизводимая Павлом, имеет литургическую форму и экклесиологическую перспективу, почему в своих писаниях Павел остается внутри прежней традиции прообразовательного (типологического) толкования (как в послании к Галатах). Для Иоанна «деификация» является предметом его богословской мысли²²⁴, потому он выходит за рамки типологии. Исходной точкой ему служит концепция апостола, посланника Бога

(šaliaḥ), нераздельно слитого с фигурой Пославшего. Решение внутреннего напряжения, каким обладает эта ситуация, возможно только с явлением Св. Духа, который создает среду для существования видимого космоса и подлинной реальности. Это богословское новаторство было по достоинству оценено отцами I Вселенского собора; конечный результат этой концепции — наше сегодняшнее богословское сознание.

**МЕЖДУ КРИТИЧЕСКОЙ
БИБЛЕИСТИКОЙ И ПАТРИСТИКОЙ.
РАССКАЗ О ПРЕОБРАЖЕНИИ
В ЕВАНГЕЛИИ ОТ МАРКА
С ВОСТОЧНОЙ ТОЧКИ ЗРЕНИЯ**

ВВЕДЕНИЕ

Я знаком с распространенным мнением о необходимости как можно более объективной библейской экзегезы и много раз слышал выступления православных ученых, которые пытались, как мне кажется, отстраниться от своей идентичности и включиться в дискуссию на темы, по которым они никогда не смогли бы сказать что-то убедительное. Но я уверен, что мы, православные ученые, можем сказать в рамках таких встреч что-то убедительное и привлекательное, только когда мы исходим из нашего богословия и традиционного понимания Священного Писания. Участникам этих встреч не интересно слышать, как православные пересказывают и без них хорошо известные вещи. Подчеркивание отличий означает не то, что мы должны быть негибкими и прятаться за стенами собственных богословских убеждений, а то, что мы должны разрабатывать наше Предание или предания более диалогическим и компаративным образом. Это видно из нашего присутствия на этом симпозиуме восточных и запад-

ных исследователей Библии, и я надеюсь, коллеги согласятся со мной, что нам нужно, чтобы подобных встреч было больше. Нам нужно узнать больше не только от наших западных коллег. Западная библеистика развивается очень быстро — нам могут понадобиться десятки лет, чтобы осмыслить эту новую информацию с нашей точки зрения. Нам необходимо получить больше от нас самих — из наших собственных библейских исследований, унаследованного нами понимания Библии и ее анализа, из нашей возможности восприятия и диалога. Думаю, не случайно профессор Агуридес, один из лучших православных библеистов, всегда поддерживавший связь с Западом, сказал на первом совместном симпозиуме восточноевропейских и западных исследователей Нового Завета в Нямце в Румынии: «теперь пришла очередь и Православной Церкви предпринять библейскую и литургическую реформу»¹.

ДВА ВОПРОСА

Православным библейским исследованиям на академическом уровне сейчас приходится, как мне кажется, иметь дело с двумя вопросами: (1) современная экзегеза Библии, разработанная в западной библеистике и известная как историко-критическая экзегеза; (2) наследие патристической экзегезы Священного Писания.

¹ S. Agourides, *The Orthodox Church and Contemporary Biblical Research*, в: James D. G. Dunn /Hans Klein/Ulrich Luz /Vasile Mihoc (Hg.), *Auslegung der Bibel in orthodoxer und westlicher Perspektive. Akten des west-östlichen Neutestamentler/innen-Symposiums von Neamt 4.–11. September 1998 (WUNT I/130)*, Tübingen, 2000, 152.

Через историко-критические исследования мы связаны с последними результатами библейской академической науки, а через святоотеческую интерпретацию Священного Писания мы остаемся связанными с нашей богословской идентичностью и традицией. Мы не можем представить себе современную православную экзегезу, не стоящую на этих двух основаниях, хотя есть и такие библеисты, которые говорят, что совмещение этих двух начал во-первых, невозможно, а во-вторых, не нужно. Мой коллега по богословскому факультету Бухарестского университета разработал для сравнения этих подходов следующую таблицу² :

Историко-критическая экзегеза	Традиционная экзегеза
моносемантическая	полисемантическая
Критическая — <i>герменевтика подозрения</i>	Доверяющая — <i>герменевтика доверия</i>
гипотезы	аксиомы
позитивистская	допускающая сверхъестественное
объективная	догматическая
прогрессивная	консервативная
нейтральная	экзистенциальная

Я не буду анализировать таблицу, доказывая преимущества того или другого направления. Скорее я хочу спросить

² A. Mihăilă, The Red Sea Miracle. A short comparison between Modern Historical-Critical and Traditional Exegesis, в: Stefan Alkier/Dumitru Popoiu (Hg.), Wunder in evangelischer und orthodoxer Perspektive (Kleine Schriften des Fachbereichs Evangelische Theologie der Goethe-Universität Frankfurt am Main 6), Leipzig, 2015, 173.

себя: обязательно ли наша жизнь должна быть шизофренически разделенной? Обречены ли мы выбирать в качестве основы наших исследований или критический, или патристический метод?

К счастью я нашел ответ для восточной экзегетической среды в следующих словах Джона МакГакина:

«Богословы, как пытающиеся принизить современный критический подход, поскольку он отличается от патристического, так и видящие во всей святоотеческой экзегезе “антикварный абсурд”, больны одной и той же болезнью редукционизма»³.

С моей точки зрения, сейчас мы должны расширить нашу перспективу, как писал Георгий Флоровский⁴, и дать место диалогу с другими — в данном случае с экзегетическими — подходами. Это означает сопоставить историко-критический и святоотеческий путь понимания Библии, чтобы проанализировать, каковы достоинства и ограничения каждого из этих типов экзегезы. Это не означает, что надо заставить историко-критическую экзегезу стать более святоотеческой или патристическую интерпретацию — более критической. Надо, как я сказал, проанализировать и сравнить оба экзегетических подхода, чтобы установить специфические цели и составляющие каждой интерпретации и (почему бы нет?) взаимно обогатить друг друга. Я процитирую католического богослова Мариуса Райзера, который писал:

³ J. A. McGuckin, *The Transfiguration of Christ in Scripture and Tradition* (SBEC 9), Lewiston/Queenston, 1986, 99–100.

⁴ G. Florovsky, *Bible, Church, Tradition. An Eastern Orthodox View*, Belmont, 1972, 16.

«Западная и восточная экзегеза сейчас находятся в плохом положении; одна — потому что она потеряла связь с догматикой, патристикой и духовностью, другая — поскольку она раздавлена догматикой, патристикой и духовностью; одна — поскольку она ориентирована почти исключительно историко-критически и, следовательно, ее интерпретация ограничена, другая — поскольку она не знает историко-критической интерпретации; одна — поскольку она не преодолела разрыва с преданием, который принесла эпоха Просвещения, другая — поскольку, не затронутая Просвещением, она регулярно путает живое предание с консервацией. Не может ли так быть, что у православной стороны есть лекарство от западных болезней, а у западной — лекарство от восточных?»⁵

1. ПЕРВЫЙ ВОПРОС — ИСТОРИКО-КРИТИЧЕСКИЙ ПОДХОД К РАССКАЗУ О ПРЕОБРАЖЕНИИ

1.1. АНАЛИЗ ТЕКСТА

1.1.1. Контекст

Рассказ о Преображении (Мк. 9:2–9)⁶ занимает в Евангелии от Марка центральное место как часть структуры, включающей в себя и Крещение (Мк. 1:11), и заключительные слова сотника (Мк. 15: 38). Но в Преображении происходит развитие по сравнению с рассказом о Крещении:

⁵ M. Reiser, *Bibelkritik und Auslegung der Heiligen Schrift. Beiträge zur Geschichte der biblischen Exegese und Hermeneutik* (WUNT II/217), Tübingen, 2011, 63.

⁶ О дискуссии, посвященной финалу рассказа о Преображении см. мою книгу С. D. Pricop, *Die Verwandlung Jesu Christi. Historisch-kritische und patristische Studien* (WUNT II/422), Tübingen, 2016, 34–36.

голос Отца, изначально обращенный к *Иисусу*, обращается к ученикам, а дальше ко всему миру. Во время Крещения Отец говорит *Иисусу*, тогда как при Преображении Он говорит об *Иисусе* в присутствии трех учеников⁷, и наконец, при распятии сотник, олицетворяющий мир язычников, провозглашает, что *этот человек — Сын Божий*, и таким образом открывает новую перспективу: весь мир приходит к *Иисусу*.

Если мы примем разделение Евангелия от Марка на две основные части, которое предлагают некоторые исследователи (Мк. 1:1–8:26 и Мк. 8:27–16:8)⁸, то нетрудно заметить, что и Крещение, и Преображение находятся в начале этих частей: Крещение (Мк. 1:9–11) — в начале первой части, которая в основном описывает деятельность Иисуса в Галилее, а Преображение (Мк. 9:2–9) — в начале второй части, которая в основном описывает путь Иисуса в Иерусалим и содержит рассказ о его распятии и воскресении. Иными словами, обе части второго Евангелия упоминают голоса Отца, который подтверждает и в реке Иордан, и на горе, что Иисус — *Его возлюбленный Сын*. Оба эти момента в земной жизни Иисуса имеют для читателей Евангелия сходное значение наставления: Крещение показывает, что все чудеса,

- ⁷ See H. Hübner, *Biblische Theologie des Neuen Testaments*. Bd. 3: *Hebräerbrief, Evangelien und Offenbarung, Epilegomena*, Göttingen, 1995, 68.
- ⁸ See H. F. Bayer, *Das Evangelium des Markus*, Gießen, 2008, 64–66; M. Healy, *The Gospel of Mark*, Grand Rapids, 2008, 27; P. Pokorný / U. Heckel, *Einleitung in das Neue Testament. Seine Literatur und Theologie im Überblick (UTB 2798)*, Tübingen, 2007, 366; K.-W. Niebuhr (ed.), *Grundinformation Neues Testament. Eine bibelkundlich-theologische Einführung*, Göttingen, 2003², 99.
- ⁹ See Pricop, *Verwandlung*, 31.

исцеления и слова Иисуса возможны, поскольку Он — Сын Божий, а Преображение — что следующие за ним страсти и распятие — не случайные, а добровольно воспринятые события⁹.

О ближайшем контексте отрывка Мк. 9:2–9 можно сказать, что рассказ о Преображении относится к отрывку Мк. 8:27–10:52, который справедливо называли сердцем Евангелия от Марка¹⁰, поскольку он составляет самую середину текста Евангелия. Я считаю, что эта центральная часть Евангелия представляет собой параллельную структуру, в которой главную роль играют такие богословские понятия, как *исповедание* (того, что Иисус — это Христос и Сын Божий), *предсказание* (страстей) и *следование* за Иисусом (и соперничество последователей)¹¹.

1. Исповедание Петра (Мк. 8:27–30)	1. Преображение/ Исповедание Отца (Мк. 9:2–9)	1. Исповедание Иисуса о себе самом (Мк. 10:45)
2. Первое предсказание страстей и воскресения (Мк. 8:31–33)	2. Второе предсказание страстей и воскресения (Мк. 9:30–32)	2. Третье предсказание страстей (Мк. 10:32–34)
3. О следовании за Иисусом (Мк. 8:34–9, 1)	3. Борьба среди последователей (Мк. 9:33–38)	3. Эпизод с сыновьями Зеведеевыми/ о последователях

Очень интересен взгляд на этот отрывок через лейтмотив исповедания. Между исповеданием Петра, когда он

¹⁰ See C. E. Faw, *The Heart of the Gospel of Mark*, в: JBR 24 (1956), 77–82.

¹¹ See Pricop, *Verwandlung*, 32.

исповедует Иисуса Христом (Мк. 8:29), и исповеданием Иисуса о себе (Мк. 10:45) находится *исповедание* Отца о Личности Иисуса при Преображении¹².

Так Преображение оказывается частью педагогики раскрытия того, кто такой Иисус. Ученики получают еще один ответ, на этот раз — ответ Отца, на вопрос «Иисус Христос — Кто он?» В Мк. 8:28 Иисус спрашивает учеников, кем считают его люди. Ответы различны. Тогда Иисус спрашивает учеников их собственное мнение. Петр незамедлительно отвечает: «Ты — Христос». Это поверхностный ответ, поскольку он не выдерживает проверки страстями. Когда Иисус говорит о будущем суде и распятии, Петр возражает, и Иисус без промедления называет его «сатаной». Таким образом, рассказ о Преображении необходим, чтобы верно ответить на вопрос о том, кто такой Иисус. Дехау писал в связи с этим:

«Таким образом вопрос о том, кто такой Иисус, окончательно прояснен: ложные оценки его личности были доказательно опровергнуты, правильный взгляд на Него подтвержден самим Богом»¹³.

1.1.2. Текстовые структуры

В рассказе о Преображении можно обнаружить слож-

¹² See P. Müller, «Wer ist dieser?» Jesus im Markusevangelium. Markus als Erzähler, Verkündiger und Lehrer, Neukirchen-Vluyn, 1995, 158.

¹³ J. Dechow, Gottessohn und Herrschaft Gottes. Der Theozentrismus des Markusevangeliums (WMANT 86), Neukirchen-Vluyn, 2000, 258. См. также E. Haenchen, Die Komposition von Mk vii, 27—ix, 1 und par, in David Orton (Hg.), The Composition of Mark's Gospel. Selected Studies from Novum Testamentum (BRBS 3), Leiden—Boston—Köln, 1999, 6.

¹⁴ См. Pricop, Verwandlung, 44.

ные структуры. Это относится и к изменению числа персонажей, и к постепенному раскрытию того, кто такой Иисус, в течение рассказа. Можно предложить следующую схему, описывающую изменение числа участников событий на горе Преображения¹⁴:

		Отец (его голос)	
	Илия	Илия	
	Моисей	Моисей	
Иисус	Иисус	Иисус	Иисус
Иоанн	Иоанн	Иоанн	Иоанн
Иаков	Иаков	Иаков	Иаков
Петр	Петр	Петр	Петр

Действие начинается и заканчивается с одинаковым количеством персонажей: Иисус и трое его учеников: Петр, Иаков и Иоанн. С точки зрения числа персонажей самый главный момент рассказа — не само Преображение, а момент, когда они слышат голос Отца. Это момент, когда в нарративе присутствует максимальное количество персонажей, следовательно, можно заключить, что изменение лица и одежд Иисуса получает истинное значение только с точки зрения Отца. Преображению для того, чтобы быть правильно понятым, нужен разъясняющий голос Отца.

Другая важная структура, которую необходимо открыть в рассказе Марка о Преображении, относится к личности Иисуса или, точнее, к тому, какими словами он назван. Здесь можно предложить такую схему¹⁵:

		ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός	
	ῥαββί		
ὁ Ἰησοῦς			τὸν Ἰησοῦν

То, кто такой Иисус, раскрывается постепенно. В начале рассказа встречается имя Иисус (ὁ Ἰησοῦς) — достаточно распространенное среди иудеев того времени. Через несколько стихов появляется другое имя, произнесенное на этот раз не рассказчиком, а одним из учеников, Петром, который, правда, говорит не только от своего лица, но и от лица двух других учеников, Иакова и Иоанна. Петр называет его ρᾶββι — в этом можно увидеть и другое обращение и в то же время слово, указывающее на лучшее знание Петром того, кем является Иисус. Наконец в кульминации истории, когда задействованы все персонажи, он назван ὁ υἱὸς μου ὁ ἀγαπητός как знак очень близкого его знания, а потом он вновь назван τὸν Ἰησοῦν. Правильное имя Иисуса — то, которым его называет Отец. Это не означает, что остальные два имени (ὁ Ἰησοῦς, ρᾶββι) неправильные, но они выражают лишь отчасти то, кем он является. Можно предположить, что возвращение к изначальному имени τὸν Ἰησοῦν, означает, что событие Преображения следует понимать как временное явление ученикам того, что Иисус — Сын Божий, но что он хочет, чтобы это продолжало быть скрытым.

- ¹⁵ См. Pricop, *Verwandlung*, 45. Схожий взгляд на откровение личности Иисуса (уже в лучах с исцелением слепорожденного в 9:1—41) можно найти в: U. Poplutz, *Die johanneischen σημεία und ihre Funktion im Plot des vierten Evangeliums*, in: U. Poplutz/J. Frey, *Erzählung und Briefe im johanneischen Kreis* (WUNT II/420), Tübingen, 2016, 18.

В том, что касается действующих лиц, можно предположить следующую структуру¹⁶.



В центре рассказа находится герой — Иисус. Он решает взять трех своих учеников с собой на гору, Он преобразуется перед ними, с Ним говорят Моисей и Илия, о Нем как о Своем возлюбленном Сыне говорит Отец, его видит Петр, Иаков и Иоанн в конце эпизода, и, наконец, Он требует молчания от троих учеников о том, что они видели и слышали. Как понятно из слов голоса из облака, Иисус выполняет миссию посланца своего Отца, и эта миссия должна быть выполнена для трех избранных апостолов в том, что касается правильного понимания того, кто такой Иисус. Хотя ученикам принадлежит роль получателей в нарративной структуре текста, положение одного из них, Петра, в определенный момент меняется, и он становится противником героя Иисуса. Его противоборство выражается в том, что он предлагает Иисусу построить три кущи, три шалаша — для Иисуса, Моисея и Илии. Это его предложение евангелист расценивает как неуместное и приписывает страху: οὐ γὰρ ἦδει τί ἀλοκρίθη, ἕκφοβοι γὰρ ἐγένοντο¹⁷. Моисей и Илия как представители небесного мира вместе с Отцом, чей голос слышен¹⁸, действуют как помощники героя, так как они появляются сразу после преобразования

Иисуса и говорят с ним — возможно, чтобы подчеркнуть, что это изменение лица и одежды Иисуса показывает его принадлежность также небесному миру.

1.2. ЛИТЕРАТУРНЫЙ АНАЛИЗ

Литературно-аналитическое исследование рассказа о Преображении в Евангелии от Марка следует двум основным направлениям: первое направление, которое можно назвать *внутренним*, нацелено на проверку литературной целостности текста и, следовательно, пытается найти противоречия внутри перикопы; второе направление, также называемое *внешним*, сравнивает версию Марка с двумя другими синоптиками — Матфеем и Лукой для определения возможных взаимных влияний.

1.2.1. Литературная цельность текста

Исследование внутренней цельности текста связано с желанием обнаружить возможные более ранние этапы формирования окончательного текста Евангелия от Марка. Можно увидеть несколько признаков непоследовательности, которые перечислены ниже:

— плеонастические или избыточные выражения: *κατ' ἰδίαν μόνους* (ст. 2) и *οἷα γναφεὺς ἐπὶ τῆς γῆς οὐ δύναται οὕτως λευκᾶναι* (ст. 3);

¹⁶ См. Pricop, *Verwandlung*, 49.

¹⁷ См. T. Warda, *Peter in the Gospels. Pattern, Personality and Relationship* (WUNT II/127), Tübingen, 2000, 43.

¹⁸ См. S. S. Lee, *Jesus' Transfiguration and the Believer's Transformation. A Study of the Transfiguration and Its Development in Early Christian Writings* (WUNT II/265), Tübingen, 2009, 11.

- ветхозаветные пророки упоминаются в разном порядке: в ст. 4 сначала Илия, а потом Моисей (Ἠλίας σὺν Μωϋσεΐ), а в ст. 5 — наоборот (σοὶ μίαν καὶ Μωϋσεΐ μίαν καὶ Ἠλίᾳ μίαν). Некоторые ученые считают, что первый порядок имен отражает особую роль Илии в рассказе, но анализ использования двух имен с предлогом σὺν в Евангелии от Марка не подтверждает их догадку¹⁹;
- Петр предлагает построить три шалаша для Иисуса, Моисея и Илии, перебивая их разговор. Он говорит, хотя Иисус не задает ему перед этим никакого вопроса;
- Иисус ничего не отвечает на предложение Петра;
- внезапное исчезновение Моисея и Илии в конце эпизода. Иисус остается один с Петром, Иаковом и Иоанном, но ничего не говорится о том, каким образом Моисей и Илия покидают сцену.

1.2.2. Синоптические параллели

Этот анализ убедительно показывает использование текста Марка Матфеем и Лукой, которые отредактировали рассказ Марка о Преображении²⁰. Редактура Матфея и Луки носит не только языковой, но и богословский характер. Они разрабатывают свою версию текста, внося в текст Марка новые элементы, такие, как страх (Матфей) и молитва (Лука), и смягчая тот факт, что ученики не понимают

¹⁹ См. Pricop, *Verwandlung*, 55.

²⁰ См. Pricop, *Verwandlung*, 73–75.

²¹ C. Niemand, *Studien zu den Minor Agreements der synoptischen Verklärungsepikopen. Eine Untersuchung der literarkritischen Relevanz der gemeinsamen Abweichungen des Matthäus und Lukas von Markus 9,2–10 für die synoptische Frage* (EHS XV 23), Frankfurt am Main, 1989, 274.

происходящее²¹. Ниманд пытается доказать существование другой версии текста Евангелия от Марка, базируясь на выявленных малых согласиях. Эта гипотетическая версия, по его мнению, была затем переработана Матфеем и Лукой. Все попытки Ниманда выявить точное содержание перикопы о Преображении в так называемой девтеро-марковой версии остаются во многом гадательными, поскольку точное установление этого текста невозможно. Таким образом, отношения между тремя рассказами синоптиков о Преображении могут быть полностью объяснены на основе классической *теории двух источников*, которая видит в Евангелии от Марка древнейшую синоптическую версию этого рассказа.

1.3. АНАЛИЗ ФОРМ

Определение формы этого «загадочного и трудного» библейского текста о Преображении вызывало повышенный интерес и было признано очень сложным²². Выпало даже утверждает, что установить с точностью *чистую* форму рассказа о Преображении невозможно²³.

²² Для Бульмана этот текст с точки зрения форм можно включить в категорию легенд (R. Bultmann, *Die Geschichte der synoptischen Tradition* (FRLANT 29), Göttingen, 1995¹⁰, 278), Дибелиус понимает его как миф (M. Dibelius, *Die Formgeschichte des Evangeliums*, mit e. erw. Nachtr. v. Gerhard Iber, Tübingen, 19716, 265), Тайсен называет его рассказом о вознесении (G. Theißen, *Urchristliche Wundergeschichten: Ein Beitrag zur formgeschichtlichen Erforschung der synoptischen Evangelien* (SNT 8), Gütersloh, 1974, 4), Уилсон считает, что это рассказ об откровении (Wilson, *Transfiguration*, 53), а Гнилка — рассказ о вступлении на царство (J. Gnllka, *Das Evangelium nach Markus*, 2. Teilbd.: Mk. 8,27–16,20 (EKK II/2), Neukirchen-Vluyn, 1979, 32).

²³ См. Wypadlo, *Verklärung*, 17.

Подробный анализ формы рассказа о Преображении предлагает Хейль. Он считает, что эта перикопа не относится к жанру богоявления или видения, а скорее к жанру явления²⁴, под которым он понимает «внезапное и неожиданное проявление божественного и небесного существа, которое испытывают определенные избранные лица как событие независимое от их видения, и в этом событии божественное существо являет божественные качества, действия или послание»²⁵. Преображение, согласно Хейлю, — это не простое явление, а «центральное явление с поручением»²⁶. Хейль называет его «центральным», поскольку «явления [...] этого типа случаются в центральном моменте всего повествования и имеют существенные контекстуальные связи с предыдущими и последующими»²⁷ и «с поручением», поскольку с помощью него дается особое поручение²⁸. Такая классификация формы текста кажется нам неубедительной, поскольку она заставляет текст занять место в заранее выбранной категории и игнорирует вопросы, связанные с богоявлением и видением, не учитывая важных моментов в рассказе о Преображении²⁹.

Форма, гораздо лучше согласующаяся с реальным текстом, была предложена Бергером³⁰. Он считает, что Преоб-

²⁴ См. J. P. Heil, *The Transfiguration of Jesus: Narrative Meaning and Function of Mark 9:2–8, Matt 17:1–8 and Luke 9:28–36*, Roma, 2000.

²⁵ Heil, *Transfiguration*, 38.

²⁶ *Ibid.*, 51.

²⁷ *Ibid.*

²⁸ *Ibid.*

²⁹ См. Pricop, *Verwandlung*, 82–83.

³⁰ См. K. Berger, *Formen und Gattungen im Neuen Testament (UTB 2532)*, Tübingen, 2005, 341–432.

ражение невозможно отнести ни к одному чистому жанру, и поэтому предлагает видеть в этом рассказе комбинацию нескольких жанров и таким образом ввести новый жанр для Преображения: *Deutung des zuvor Rätselhaften*³¹ («интерпретация ранее бывшего таинственным события»). Этот новый жанр определяется, согласно Бергеру, тремя элементами:

- таинственное откровение. В рассказе о Преображении это видно в начале эпизода, когда Иисус преобразуется и является в сияющих одеждах;
- неправильное понимание или непонимание как реакция на изначальное откровение. Это заметно в предложении Петра построить три шалаша;
- истинная интерпретация изначального откровения дается с помощью другого откровения. В данном случае — откровения Отца, который свидетельствует о том, кто такой на самом деле Иисус, и тем самым проясняет значение всего этого события.

Хэйл, пытаясь определить чистый жанр перикопы, обращает, кажется, все свое внимание на момент, когда раздается голос Отца, опуская описание самого преобразования Иисуса. Поэтому его предложение не получило такого признания, как предложение Бергера.

³¹ Berger, *Formen*, 341.

³² R. E. Watts, *Isaiah's New Exodus and Mark* (WUNT II/88), Tübingen, 1997, 444.

³³ H. J. Steichele, *Der leidende Sohn Gottes. Eine Untersuchung einiger alttestamentlicher Motive in der Christologie des Markusevangeliums* (BU 14), Regensburg, 1980, 168–173.

³⁴ Hübner, *Biblische Theologie*, 68.

1.4. АНАЛИЗ ТРАДИЦИЙ

Преображение часто сравнивали с ветхозаветными эпизодами. Воттс видит связь между этим рассказом и книгой Исаяи³², Стейхель связывает его с Втор. 18:15³³, а Хюбнер анализирует его отношение к Пс. 2:7³⁴. Но наиболее очевидную связь можно заметить между Преображением и рассказом о пребывании Израиля у Синая³⁵, хотя некоторые исследователи не согласны связывать эти эпизоды³⁶. Для лучшего понимания этих связей рассмотрим следующие параллельные места:

Рассказ о Преображении	Параллели в Септуагинте
Καὶ μετὰ ἡμέρας ἕξ	καὶ κατέβη ἡ δόξα τοῦ θεοῦ ἐπὶ τὸ ὄρος τὸ Σινᾶ, καὶ ἐκάλυπεν αὐτὸ ἡ νεφέλη ἕξ ἡμέρας· καὶ ἐκάλυπεν κύριος τὸν Μωϋσῆν τῇ ἡμέρᾳ τῇ ἑβδόμῃ ἐκ μέσου τῆς νεφέλης. (Исх. 24:16)
παράλαμβάνει ὁ Ἰησοῦς τὸν Πέτρον καὶ τὸν Ἰάκωβον καὶ τὸν Ἰωάννην	Καὶ ἀνέβη Μωϋσῆς καὶ Ἀαρὼν καὶ Ναδάβ καὶ Αβιοὺδ καὶ ἑβδομήκοντα τῆς γερουσίας Ἰσραὴλ (Исх. 24:9)
καὶ ἀναφέρει αὐτοὺς εἰς ὄρος ὑψηλὸν κατ' ἰδίαν μόνους.	καὶ ὀρθρίσας Μωϋσῆς ἀνέβη εἰς τὸ ὄρος τὸ Σινα (Исх. 34:4) καὶ κατέβη ἡ δόξα τοῦ θεοῦ ἐπὶ τὸ ὄρος τὸ Σινα, καὶ ἐκάλυπεν αὐτὸ ἡ νεφέλη ἕξ ἡμέρας· καὶ ἐκάλυπεν κύριος τὸν Μωϋσῆν τῇ ἡμέρᾳ τῇ ἑβδόμῃ ἐκ μέσου τῆς νεφέλης. τὸ δὲ εἶδος τῆς δόξης κυρίου ὡσεὶ πῦρ φλέγον ἐπὶ τῆς κορυφῆς τοῦ ὄρους ἐναντίον τῶν υἱῶν Ἰσραὴλ. καὶ εἰσῆλθεν Μωϋσῆς εἰς τὸ μέσον τῆς νεφέλης καὶ ἀνέβη εἰς τὸ ὄρος καὶ ἦν ἐκεῖ ἐν τῷ ὄρει τεσσαράκοντα ἡμέρας καὶ τεσσαράκοντα νύκτας. (Исх. 24:16–18)

³⁵ D. C. Allison, *The New Moses. A Matthean Typology*, Minneapolis 1993, 243–244; M. N. Sabin, *Reopening the Word. Reading Mark as Theology in the Context of Early Judaism*, New York 2002, 146–147; B. van Iersel, *Markus-Kommentar*, Düsseldorf, 1993, 172–173.

³⁶ Steichele, *Der leidende Sohn Gottes*, 174; A. Puig i Tarrèch, *The Glory on the Mountain. The Episode of the Transfiguration of Jesus*, in: *NTS* 58 (2/2012), 151–172, здесь 155–156.

<p>και μετεμορφώθη εμπροσθεν αυτών, (2) και τὰ ἰμάτια αὐτοῦ ἐγένετο στύβοντα λευκά λιν, οἷα γναφεὺς ἐπὶ τῆς γῆς οὐ δύναται οὕτως λευκᾶναι. (3)</p>	<p>καὶ τὰ ὑπὸ τοῦς πόδας αὐτοῦ ὡσεὶ ἔργον πλίνθου σαμφεῖρου καὶ ὡσπερ εἶδος στερεώματος τοῦ οὐρανοῦ τῆ καθαριότητι. (Ιεσχ. 24:10b) τὸ δὲ εἶδος τῆς δόξης κυρίου ὡσεὶ πῦρ. (Ιεσχ. 24:17) καταβαίνοντος δὲ αὐτοῦ ἐκ τοῦ δρους Μωϋσῆς [...] δεδόξασται ἡ ὄψις τοῦ χρώματος τοῦ προσώπου αὐτοῦ (Ιεσχ. 34:29) τὸ τρίχωμα τῆς κεφαλῆς αὐτοῦ ὡσεὶ ἔριον λευκὸν καθαρὸν, ὁ θρόνος ὡσεὶ φλοῆ πυρός (Dan. 7:9)</p>
<p>καὶ ὥφθη αὐτοῖς Ἥλιος σὺν Μωϋσεὶ καὶ ἦσαν συλλαλούντες τῷ Ἰησοῦ. (4) καὶ ἀποκριθεὶς ὁ Πέτρος λέγει τῷ Ἰησοῦ· ραββί, καλὸν ἐστὶν ἡμᾶς ὧδε εἶναι, καὶ ποιήσωμεν τρεῖς σκηνάς, σοὶ μίαν καὶ Μωϋσεὶ μίαν καὶ Ἥλιᾷ μίαν. (5) οὐ γὰρ ᾔδει τί ἀποκριθῆ, ἔκφοβοι γὰρ ἐγένοντο. (6)</p>	<p>καὶ περιέθηκεν Μωϋσῆς κάλυμμα ἐπὶ τὸ πρόσωπον ἑαυτοῦ, ἕως ἂν εἰσέλθῃ συλλαλεῖν αὐτῷ. (Ιεσχ. 34:35)</p>
<p>καὶ ἐγένετο νεφέλη ἐπισκιάζουσα αὐτοῖς καὶ ἐγένετο φωνὴ ἐκ τῆς νεφέλης·</p>	<p>καὶ ἐκάλυπεν ἡ νεφέλη τὸ δρος. (Ιεσχ. 24:15b) Καὶ ἐκάλυπεν ἡ νεφέλη τὴν σκηνὴν τοῦ μαρτυρίου, καὶ δόξης κυρίου ἐπλήσθη ἡ σκηνή· καὶ οὐκ ἠδυνάσθη Μωϋσῆς εἰσελθεῖν εἰς τὴν σκηνὴν τοῦ μαρτυρίου, ὅτι ἐπεσκίαζεν ἐπ' αὐτὴν ἡ νεφέλη καὶ δόξης κυρίου ἐπλήσθη ἡ σκηνή. (Ιεσχ. 40:34f) καὶ ἐκάλεσεν κύριος τὸν Μωϋσῆν τῆ ἡμέρα τῆ ἐβδόμη ἐκ μέσου τῆς νεφέλης.</p>
<p>οὗτός ἐστιν ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός, ἀκούετε αὐτοῦ. (7)</p>	<p>Υἱός μου εἶ σύ (Πε. 2:7) προφήτην ἐκ τῶν ἀδελφῶν σου ὡς ἐμὲ ἀναστήσει σοὶ κύριος ὁ θεός σου, αὐτοῦ ἀκούσεσθε (Βτορ. 18:15)</p>
<p>καὶ ἐξάπινα περιβλεπόμενοι οὐκέτι οὐδένα εἶδον ἀλλὰ τὸν Ἰησοῦν μόνον μεθ' ἑαυτῶν. (8) Καὶ καταβαινόντων αὐτῶν ἐκ τοῦ δρους διεστειλάτο αὐτοῖς ἵνα μηδενὶ ἄ εἶδον διηγῆσονται, εἰ μὴ ὅταν ὁ υἱός τοῦ ἀνθρώπου ἐκ νεκρῶν ἀναστῆ. (9)</p>	<p>καὶ μετὰ ταῦτα προσῆλθον πρὸς αὐτὸν πάντες οἱ υἱοὶ Ἰσραὴλ, καὶ ἐνετείλατο αὐτοῖς πάντα, ὅσα ἐλάλησεν κύριος πρὸς αὐτὸν ἐν τῷ ὄρει Σινᾶ. (Ιεσχ. 34:32)</p>

Совпадения между этими текстами очевидны, хотя и продолжается спор о степени влияния. Эти совпадения относятся к центральным элементам рассказа о Преображении: шесть дней, подъем на гору, присутствие сопровождающих лиц, визуальное участие в событии, которое происходит на горе, сияние главных действующих лиц в результате события, разговор и появление облака, из которого раздается голос. Исходя из этого несомненно можно заключить, что «Ветхий Завет оказал решающее влияние на становление предания об Иисусе»³⁷, но «При этом Марк также приложил к этому руку, используя иудейские писания для развития или, наоборот, исправления христологии, неявно содержащейся в предании или преданиях, дошедших до него»³⁸. Самые заметные ветхозаветные параллели содержатся в преданиях об Исходе, и, следовательно, Преображение показано как «исполнение Божоявления на Синае»³⁹, а «типология Моисея — центральна»⁴⁰.

1.5. АНАЛИЗ РЕДАКЦИЙ

Дискуссии о редакции этого библейского текста сосредоточены вокруг двух основных направлений: во-первых, определение традиционного контекста рассказа о Преобра-

³⁷ W. R. Telford, *The Theology of the Gospel of Mark*, Cambridge, 1999, 26. См. также P. R. Trebilco, *Jewish Backgrounds*, в: S. E. Porter (Ed.), *Handbook to Exegesis of the New Testament (NTTS 25)*, Leiden/New York, 1997, 359–388.

³⁸ Telford, *Theology*, 26.

³⁹ A. R. Culpepper, *Mark*, Macon, 2007, 293.

⁴⁰ J. Marcus, *The Way of the Lord. Christological Exegesis of the Old Testament in the Gospel of Mark*, London/New York, 2004, 84.

жении с помощью изучения источников из Ветхого Завета, раннего иудаизма и греко-римского мира, а во-вторых, различие между традицией и редакцией.

В контексте первого направления большинство библейских ученых настаивают на том, чт. е. очевидная связь между Преображением и ветхозаветными мотивами. Роббинс пишет: «Как и у других новозаветных Евангелий, происхождение Евангелия от Марка — иудейское. Повествования и слова Христа в этом Евангелии отсылают к иудейским персонажам — Аврааму, Исааку, Иакову, Моисею, Давиду, Илии»⁴¹. Это мнение разделяет среди прочих Хенгель: «удивительно, насколько Евангелие от Марка несет на себе глубокий отпечаток типологии Моисея и Илии»⁴². Эта типология достигает своего апогея в рассказе о Преображении. Хортсман же отмечает влияние языческого эллинизма на описание Преображения⁴³.

Относительно второго направления мнения расходятся. Некоторые ученые считают, что можно провести четкую грань между традиционным материалом и последующей редакцией; другие же уверены в обратном. Анализируя особенности словаря Марка, Нютцель приходит к выводу, что возможный домарков текст мог выглядеть так⁴⁴:

V. 2a Καὶ παραλαμβάνει ὁ Ἰησοῦς
 τὸν Πέτρον καὶ τὸν Ἰάκωβον καὶ τὸν Ἰωάννην

⁴¹ V. K. Robbins, *New Boundaries in Old Territory. Form and Social Rhetoric in Mark (ESEC 3)*, New York, 1994, 219.

⁴² M. Hengel, *Studies in the Gospel of Mark*, London, 1985, 56.

⁴³ См. M. Horstmann, *Studien zur markinischen Christologie. Mk 8,27—9,13 als Zugang zum Christusbild des zweiten Evangeliums (NTA.NF 6)*, Münster, 1969, 150.

⁴⁴ См. Pricop, *Verwandlung*, 114.

- V. 2b καὶ ἀναφέρει αὐτοὺς εἰς ὄρος ὑψηλὸν
 V. 2c καὶ μετεμορφώθη ἔμπροσθεν αὐτῶν,
 V. 3 καὶ τὰ ἱμάτια αὐτοῦ ἐγένετο στίλβοντα λευκὰ λίαν,
 οἷα γναφεὺς ἐπὶ τῆς γῆς οὐ δύναται οὕτως λευκᾶναι.
 V. 4 καὶ ὤφθη αὐτοῖς Ἡλίας
 καὶ ἦν συλλαλοῦν τῷ Ἰησοῦ
 V. 6 (καὶ ἔκφοβοι ἐγένοντο.)
 V. 7a καὶ ἐγένετο νεφέλη ἐπισκιάζουσα αὐτοῖς,
 V. 8 καὶ ἐξάπινα περιβλεψάμενοι οὐκέτι οὐδένα εἶδον
 εἰ μὴ τὸν Ἰησοῦν μόνον (μεθ' ἑαυτῶν)⁴⁵.

Реконструкция домаркова текста, сделанная Нютцелем, представляется мне сомнительной, поскольку он не может ответить на вопрос о влиянии на текст традиции Исхода. Так, он помещает теологический мотив слышания голоса Бога в домарков текст, в то время как другой теологический мотив — мотив облака, также основанный на Исходе, остается у него вне традиции и расценивается как результат редакторской работы самого Марка.

Другая попытка реконструировать более или менее точно текст о Преображении, находившийся в распоряжении Марка, была сделана Выпадло. Для того чтобы более наглядно разделить традицию и редакцию, воспользуемся следующей таблицей⁴⁶:

⁴⁵ J. Nützel, Die Verklärungserzählung im Markusevangelium. Eine redaktionsgeschichtliche Untersuchung (FzB 6), Bamberg, 1973, 162.

⁴⁶ См. Pricop, Verwandlung, 115–116.

⁴⁷ Wypadlo, Verklärung, 271–272.

⁴⁸ Ibid., 273.

⁴⁹ Ibid., 272–273.

⁵⁰ Ibid., 273–274.

	Τραδιция	Редакция
Μκ. 9:2	Και μετὰ ἡμέρας ἑξ ⁴⁷ καὶ ἀναφέρει αὐτοὺς εἰς ὄρος ὕψηλόν ⁴⁸ καὶ μετεμορφώθη ἔμπροσθεν αὐτῶν,	παραλαμβάνει ὁ Ἰησοῦς ⁴⁹ τὸν Πέτρον καὶ τὸν Ἰάκωβον καὶ τὸν Ἰωάννην κατ' ἴδιαν μόνους.
Μκ. 9:3	καὶ τὰ ἱμάτια αὐτοῦ ἐγένετο στίβνοντα λευκὰ λίαν, οἷα γναφεὺς ἐπὶ τῆς γῆς οὐ δύναται οὕτως λευκᾶναι. ⁵⁰	
Μκ. 9:4	καὶ ὤφθη αὐτοῖς Μωϋσεῖ καὶ ἦσαν συλλαλοῦντες τῷ Ἰησοῦ. ⁵¹	Ἥλιος σὺν ⁵²
Μκ. 9:5	καὶ ἀποκριθεὶς ὁ Πέτρος λέγει τῷ Ἰησοῦ· ραββί, καλὸν ἐστὶν ἡμᾶς ὧδε εἶναι, καὶ ποιήσωμεν τρεῖς σκηνάς,	σοὶ μίαν καὶ Μωϋσεῖ μίαν καὶ Ἥλιᾳ μίαν. ⁵³
Μκ. 9:6	ἐκφοβοὶ γὰρ ἐγένοντο. ⁵⁴	οὐ γὰρ ᾔδει τί ἀποκριθῆ,
Μκ. 9:7	καὶ ἐγένετο νεφέλη ἐπισκιάζουσα αὐτοῖς, καὶ ἐγένετο φωνὴ ἐκ τῆς νεφέλης· οὗτός ἐστιν ὁ υἱός μου ἀκούετε αὐτοῦ. ⁵⁵	ὁ ἀγαπητός,
Μκ. 9:8	καὶ ἐξάπινα περιβλεπόμενοι οὐκέτι οὐδένα εἶδον	ἀλλὰ τὸν Ἰησοῦν μόνον μεθ' ἑαυτῶν. ⁵⁶

⁵¹ Wypadlo, Verklärung, 274.

⁵² Ibid., 274.

⁵³ Ibid., 275.

⁵⁴ Ibid., 275–276.

⁵⁵ Ibid., 276–277.

⁵⁶ Ibid., 277–278.

Выпадло постоянно отмечает, что его попытки носят чисто гипотетический характер⁵⁷, но при этом соглашается с тем, что на рассказ о Преображении повлияла традиция Исхода. Правда, странным образом Выпадло приходит к выводу, что редакция рассказа о Преображении под влиянием Исхода была сделана не Марком, а другим автором, и уже присутствовала в предыдущей версии текста. К сожалению, это мнение ничем не подкреплено.

Другие библеисты, такие как Селлю⁵⁸, Стихель⁵⁹ и Сединг скептически смотрят на возможность отделить традицию от редакции и видят сложность в том, чтобы точно определить, в чем состоит «преемственность формы и языка между домарковскими традициями и его собственной редакцией и композицией»⁶⁰.

Помимо этих предположений, думаю, все, что можно было бы сказать в контексте дискуссии об анализе редакций, — это определение специфической лексики (см. Дшульниг⁶¹), а также определение теологических нюансов, характерных для каждого из евангелистов в целом, как предлагает Селлю⁶².

⁵⁷ См. Wypadlo, Verklärung, 271.

⁵⁸ P. Sellew, Composition of Didactic Scenes in Mark's Gospel, в: JBL 108 (1989), 613–634.

⁵⁹ Steichele, Der leidende Sohn Gottes, 163.

⁶⁰ T. Söding/C. Münch, Wege der Schriftauslegung. Methodenbuch zum Neuen Testament, Freiburg im Breisgau u. a., 1998, 193.

⁶¹ P. Dschulnigg, Sprache, Redaktion und Intention des Markus-Evangeliums. Eigentümlichkeiten der Sprache des Markus-Evangeliums und ihre Bedeutung für die Redaktionskritik (SBB 11), Stuttgart, 1984, 77.

⁶² Sellew, Composition of Didactic Scenes, 614–615.

1.6. ОЦЕНКА ЭТИХ ИССЛЕДОВАНИЙ СО СТОРОНЫ ПРАВОСЛАВНОЙ ЭКЗЕГЕЗЫ

Православные экзегеты не могут игнорировать результаты этих исследований. Они (а точнее, мы) должны учитывать их, если сейчас собираются заниматься научной экзегезой этого библейского текста. Нам нужно осознать необходимость методически ориентированной библейской экзегезы. Приведенный анализ, надеюсь, продемонстрировал, что нужно развивать отдельные методы библейской экзегезы. Православным не хватает метода. Часто современная православная библейская экзегеза занимается импровизацией, избирая отдельные интересные ей аспекты сегодняшней западной научной экзегезы без объяснений и рефлексии, без проверки их герменевтической применимости и без честного осознания того, какие сложности таит в себе тот или иной подход. Таким образом, мы ведем двойную жизнь: одна жизнь в области научного исследования и другая — в собственных порой негибких богословских и церковных преданиях, осуждающих библейскую критику.

Во-вторых, научная экзегеза рассказа о Преображении приводит православное библейское богословие к вопросу, касающемуся богодухновенности библейских текстов. Если библейский текст прошел несколько стадий развития, все ли они богодухновенны или только его окончательная форма? Например, если какой-то этап развития может быть объяснен и оправдан явным богословским интересом евангелиста и текст на этом этапе считается не менее богодухновенным, может ли и сегодня библейский текст меняться, сохраняя свой богодухновенный характер?

В-третьих, с вопросом о боговдохновенности связана проблема отношений между традицией и редакцией. Когда

я вижу, что текст о Преображении Иисуса из Евангелия от Марка имеет много общего с текстами из Исхода о передаче закона и его получении Моисеем (гора, облако, Бог, говорящий из облака, три спутника, призыв слушать Сына), я вынужден спросить себя о возможном объяснении этого факта: только ли вдохновение, полученное от Святого Духа, связывает эти события в истории? Можем ли мы говорить об участии человеческого автора, т. е. автора Евангелия от Марка, который хотел написать рассказ о Преображении на основе предания о Синае, чтобы показать, что по сравнению с Ветхим Заветом, где Бог оставался невидимым, в Новом Завете мы получаем прямой доступ к Сыну Божию?

2. ВТОРОЙ ВОПРОС — СВЯТООТЕЧЕСКАЯ ЭКЗЕГЕЗА

Я сосредоточусь в своем докладе на анализе интерпретации рассказа о Преображении в 56 беседе Иоанна Златоуста на Евангелие от Матфея, чтобы показать особенности святоотеческого подхода⁶³. Для восточного христианства Иоанн Златоуст — самый важный толкователь Библии всех времен. Адольф фон Гарнак называет его *истинным человеком*

⁶³ Johannes Chrysostomos, Homilia LVI. al. LVII. (PG 58, 549–558). В качестве английского перевода используется John Chrysostom, Homily 56 on Matthew — Matt. XVI, 28 (NPNF 10), translated by G. Prevost and revised by M. B. Riddle, <http://www.newadvent.org/fathers/200156.htm>. Мы приводим цитаты из Иоанна Златоуста в русском переводе по изданию: Иоанн Златоуст, свт. Толкование на Евангелие от Матфея в 2 т. М.: Правило веры, 2017. [Прим. пер.]

⁶⁴ A. von Harnack, Über den privaten Gebrauch der heiligen Schriften in der alten Kirche (Beiträge zur Einleitung in das Neue Testament 5), Leipzig, 1912, 81.

Библии четвертого века⁶⁴. Баур, которого до сих пор считают одним из лучших современных биографов Златоуста, называет его комментарии на Новый Завет, рассматриваемые и как литература, и с точки зрения экзегезы, самыми популярными произведениями из всех греческих отцов⁶⁵. Большинство этих толкований было создано Златоустом во время его пастырской и проповеднической деятельности в Антиохии (386–398). Это относится и к 90 проповедям на Евангелие от Матфея, составляющим древнейшее полное толкование этого Евангелия⁶⁶.

ДВА СМЫСЛА ПИСАНИЯ

Как и вся святоотеческая традиция интерпретации Библии, толкования Златоуста отражают его явно выраженный интерес к буквальному и духовному толкованию, основанный на убеждении в том, что священное Писание имеет два смысла: один — буквальный и исторический, а другой — более глубокий, аллегорический и духовный. Хотя Иоанна Златоуста и записали в представители историко-грамматического метода экзегезы⁶⁷, тезис о том, что он был сосредоточен исключительно на буквальной интер-

⁶⁵ C. Baur, *Der heilige Johannes Chrysostomus und seine Zeit*, Bd. 1: *Antiochien*, München, 1929, 267.

⁶⁶ D. L. Balas/J. D. Bingham, *Patristic Exegesis of the Books of the Bible*, in: C. Kannengiesser (ed.), *Handbook of Patristic Exegesis. The Bible in Ancient Christianity*, Leiden—Boston, 2006, 337: «Хотя это и собрание проповедей, работа Златоуста представляет собой самый древний сохранившийся полный комментарий на Евангелие от Матфея».

⁶⁷ См. R. Kaczynski, *Das Wort Gottes in Liturgie und Alltag der Gemeinden des Johannes Chrysostomus* (Freiburger Theologische Studien 94), Freiburg im Breisgau, 1974, 148.

претации Писания, неверен⁶⁸. Кертш⁶⁹ приводит примеры аллегорических интерпретаций Златоуста. Так, в одной из своих бесед на второе послание к Коринфянам, когда он разбирает текст Ис. 1:22b о смешивании вина с водой, он говорит, что не будет неправильным связать образ вина с учением: «Εἰ γὰρ καὶ περὶ οἴνου τοῦτο εἴρηται, οὐκ ἄν τις ἀμάρτοι καὶ εἰς διδασκαλίαν αὐτὸ ἐκλαμβάνων»⁷⁰. Также в своем комментарии на книгу Исаяи, когда он анализирует Ис. 1:22a, Златоуст понимает текст аллегорически и, соответственно, видит в *серебре* символ Слова Божия, а в *вине* символ учения: «ἀργύριον ἐνταῦθα τὰ λόγια φησι τοῦ Θεοῦ, καὶ οἶνον τὴν διδασκαλίαν»⁷¹.

⁶⁸ См. J. M. Leroux, *Relativité et transcendance du texte biblique d'après Jean Chrysostome*, в: A. Benoit/P. Prigent (Ed.), *La Bible et les Pères. ColloquedeStrasbourg (1^{er}—8 octobre 1969)*, Paris, 1971, 67—78, здесь 72: «Любопытно также наблюдать, как ценность его богословия ставится под вопрос под предлогом того, что оно опирается исключительно на Писание или, точнее, на точный смысл Писания. Это ошибочный подход, связанный с существованием современной, так называемой научной, экзегезы, претендующей на свободу от любых богословских рассуждений. Однако определение точного смысла текста Писания никогда не являлось целью исследований Отцов церкви, которых, независимо от их экзегетического направления, этот вопрос интересовал исключительно в контексте его доктринального значения». В том же направлении рассуждает К. Nikolakopoulos, *Johannes Chrysostomos als spastoraler Schriftausleger*, in: *Orthodoxes Forum* (2008), 53—60, здесь 59: «Само собой разумеется, Иоанн Златоуст воспринимает Евангелие буквально, но вместе с тем, он обладает достаточной внутренней свободой и не отрицает категорически возможность аллегорического толкования. Например, притчи Иисуса в Евангелии от Матфея он понимает как аллегории, смысл которых раскрывает Сам Господь или которые становятся понятны из самого контекста Евангелия. Таким образом он считает, что там, где Писание использует аллегорический язык, оно само предлагает и толкование этих аллгорий».

⁶⁹ M. Kertsch, *Exempla Chrysostomica. Zu Exegese, Stil und Bildersprache bei Johannes Chrysostomos (GrTS 18)*, Graz 1995, 134—173.

Несмотря на то, что он предпочитает исторический смысл библейских текстов, который он называет просто «история» (ἱστορία⁷²), Златоуст также интересуется переносным смыслом текстов. Такой переносный смысл он называет анагогией = (ἀναγωγή)⁷³, аллегорией (ἀλληγορία)⁷⁴ и созерцанием (θεωρῆσαι)⁷⁵. Два пути понимания и интерпретации текстов не исключают друг друга. В своей интерпретации 9 псалма Златоуст утверждает, что некоторые тексты могут пониматься непосредственно (ὡς εἶρηται μόνον⁷⁶), что, видимо, означает «буквально», некоторые другие тексты могут *также* пониматься аллегорически или *также* и духовно (καὶ κατὰ ἀναγωγήν⁷⁷, καὶ θεωρῆσαι⁷⁸). Найти аллегорический и духовный смысл текста — значит открыть его более глубокие значения, как Златоуст говорит в первой беседе на Матфея: «Поэтому прошу вас следовать за мною со всею ревностью, чтобы войти нам в самую глубь Писания (εἰς τὸ πέλαγος τῶν γεγραμμένων εἰσελθεῖν)⁷⁹, водителем же в этом пути будет нам сам Христос»⁸⁰. Но что понимается в святоотеческой экзегезе под «буквальным» и «духовным» толкованием? Рассмотрим их по порядку.

⁷⁰ Hom 5 in 2 Cor (PG 61, 431).

⁷¹ Comm in Is I.7 (PG 56, 23).

⁷² Expos in Ps 43, 3 (PG 55, 171).

⁷³ Expos in Ps 9, 4 (PG 55, 126).

⁷⁴ Comm in Is 5,3 (PG 56, 60).

⁷⁵ Expos in Ps 9,4 (PG 55, 126).

⁷⁶ Ibid.

⁷⁷ Ibid.

⁷⁸ Ibid.

⁷⁹ Hom 1 in Mt (PG, 57, 21).

⁸⁰ Hom 1 in Mt (NPNF 10, Prevost, 13).

2.1. БУКВАЛЬНАЯ ИНТЕРПРЕТАЦИЯ

Буквальная интерпретация в первую очередь определяет контекст рассказа о Преображении внутри Евангелия от Матфея⁸¹. Златоуст видит тесную связь этой перикопы как с предыдущим стихом о тех, кто не вкусят смерти, пока не увидят Сына Человеческого пришедшего в своем царстве, так и с последующим стихом о повелении Иисуса трем ученикам хранить молчание, пока Сын Человеческий не воскреснет из мертвых. Златоуст утверждает:

«Так как Христос много беседовал об опасностях, о смерти и страданиях Своих, об избиении учеников и завещал им тяжкие подвиги, которым они должны были подвергнуться в настоящей жизни, и притом весьма скоро, между тем как блага — спасение, например, души для тех, кто губит ее, пришествие Христа во славе Отца Своего, воздаяние наград за подвиги — оставались для них в надежде и ожидании, то теперь, желая просветить взор их и показать, сколько то возможно для них, в чем будет состоять та слава, с которой Он придет, открывает им эту славу еще в настоящей жизни»⁸².

Для Златоуста видение Сына Человеческого, пришедшего в своем царстве, идентично тому, что увидели Петр, Иаков и Иоанн на горе Преображения: «Он царствие поставляет перед самыми глазами»⁸³. В композиции Евангелия в целом Преображение приобретает важное педагогическое значение, поскольку оно помогает ученикам увидеть в правильной перспективе рассказ о страстях. Запрет Христа разглашать увиденное до того, как он воскреснет из мертвых, Златоуст

⁸² Hom 56 in Mt (NPNF 10, Prevost, 1).

⁸³ Ibid.

также понимает педагогически: воскресение Иисуса сделало возможным поверить и в другие невероятные события его земной жизни.

Сам текст поддерживает не синтаксический, а скорее семантический анализ, в рамках которого автор определяет несколько оппозиций, с помощью которых он разовьет свое объяснение⁸⁴.

В толковании Златоуста можно выделить три пары, образующие такую семантическую оппозицию:

а) *Небеса — Ад* в связи с объяснении стиха о видении Сына Человеческого, приходящего в своем царстве⁸⁵;

б) *Светлое облако — темное облако* в связи с ролью облака, которое было видно на горе⁸⁶;

с) *Созерцание Иисуса на горе — созерцание Иисуса в его втором пришествии, окруженного ангелами* в связи с актуализацией события Преображения для тех, кто изначально не мог быть его участниками⁸⁷.

В интерпретации Златоуста очень важен литературный анализ. Он разделяет рассказ на восемь эпизодов и анали-

⁸⁴ См. Pricop, *Verwandlung*, 256–257.

⁸⁵ *Ном 56 in Mt(NPNF 10, Prevost, 1)*: «И заметь, как Он поступает. Сказав о геенне и царствии [именно словами: “кто хочет душу свою сберечь, тот потеряет ее”, и если кто погубит “ее ради Меня, тот обретет ее”, и: “воздаст каждому по делам его” (Ин. 12:25, Мф. 16:27) Он означил и то, и другое], сказав о том и другом, Он царствие поставляет перед самыми глазами, а геенну удаляет от взора...»

⁸⁶ *Ном 56 in Mt(NPNF 10, Prevost, 5)*: «Когда Бог изрекает угрозы, тогда показывает мрачное облако, как например, на горе Синайской: “Моисей вступил в середину облака и взошел на гору” (Исх. 24:18) “восходил от нее дым, как дым из печи” (Исх. 19:18). Равным образом и пророк, говоря об угрозах, сказал: “мрак вод, облаков воздушных” (Пс. 17:12). Здесь же, поскольку Он имел намерение не устрашить, а научить, является светлое облако».

зирует каждый эпизод, подчеркивая роль действующих лиц⁸⁸. В то же время Златоуст пытается найти причины для объяснения участия героев в истории. Иисус стоит особняком как главный герой, Моисей и Илия — его помощники⁸⁹, а ученики последовательно воспринимаются как адресаты всей сцены⁹⁰. Петр понимается иногда как положительный, а иногда как отрицательный персонаж. Златоуст называет его «пламенный Петр» (ὁ Πέτρος ὁ ἑρμῶς⁹¹) и пытается объяснить его неуместное предложение построить три шалаша как знак любви в своему Господину:

⁸⁷ Hom 56 in Mt (NPNF 10, Prevost, 7): «Впрочем, и мы, если захотим, можем увидеть Христа — не в таком виде, в каком они видели Его на горе, но в виде гораздо лучшем, потому что впоследствии Он придет не в прежнем виде. Тогда Он, щадя учеников, явил им столько славы, сколько они могли снести; после же Он придет во славе Отца Своего, не с Моисеем только и Илией, но с бесчисленными воинствами ангелов, с архангелами, с херувимами, со всеми их несметными полчищами; не одно облако будет над головой Его, но все небо будет сосредоточено над Ним».

⁸⁸ See Pricop, *Verwandlung*, 257.

⁸⁹ Hom 56 in Mt (NPNF 10, Prevost, 2): «Для чего же тут являются Моисей и Илия? На это можно много представить причин. И, во-первых, так как одни из народа почитали Христа за Илию, другие за Иеремию, иные за какого-либо из древних пророков, то и являются главные пророки, чтобы видно было различие рабов от Господа, и то, что Петр справедливо похвален, за исповедание Христа Сыном Божьим. Можно указать, далее, и вторую причину. Иудеи часто обвиняли Христа в преступлении закона и в богохульстве — будто бы Он похищал славу Отца, Ему не принадлежащую, и говорили: “не от Бога Этот Человек, потому что не хранит субботы” (Ин. 9:16); и еще: “не за доброе дело хотим побить Тебя камнями, но за богохульство и за то, что Ты, будучи человек, делаешь Себя Богом” (Ин. 10:33); поэтому, чтобы показать, что оба обвинения произошли от зависти, а Он свободен и от того и от другого — т. е., что Он ни закона не преступил, ни славы, не принадлежащей Ему, не присвоил, называя Себя равным Отцу, — Он представляет мужей, прославившихся и исполнением закона, и ревностью к славе Божьей. Если Моисей дал закон,

Видишь ли, как пламенно Петр любит Христа? Не думай о том, что предлагаемое им убеждение не было обдуманно; но рассуждай о том, как он пламенен был и как любовь к Христу сжигала его. А что Петр говорил это не из боязни за себя, то видно из слов его, которые он произнес, когда Христос предсказывал будущую смерть и исход Свой, — из слов: «душу мою отдам за Тебя; хотя бы мне надлежало и умереть с Тобой, не отрекись от Тебя»⁹².

С точки зрения Златоуста реакцию Петра в тот момент, безусловно, можно объяснить. В то же время он также

то иудеи могли заключить, что он не потерпел бы презрения этого закона, как они думали, и не стал бы служить нарушителю его, для него неприязненному. Также и Илия из ревности к славе Божьей не предстал бы и не повиновался бы Христу, если бы Он был противником Божьим, и назвал Себя Богом и равным Отцу, не будучи таковым на самом деле. Наряду с указанными можно привести и еще причину. Какую же? Этим явлением Иисус Христос хотел научить учеников тому, что Он имеет власть над жизнью и смертью и властвует над небом и землей. Для того-то и являются здесь и умерший, и еще не испытавший смерти. Пятую же причину (а это, действительно, пятая) представил сам евангелист. Она состоит в том, чтобы показать славу креста, утешить Петра и других учеников, боявшихся страдания, и ободрить их сердца. В самом деле, явившиеся два мужа не молчали, но говорили о славе, которую он намерен был явить в Иерусалиме, т. е. о страдании и о кресте, потому что страдание и крест всегда называются славой».

⁹⁰ Hom 56 in Mt (NPNF 10, Prevost, 2): «Почему Христос берет только этих учеников? Потому, что они превосходили прочих: Петр сильной любовью к Иисусу, Иоанн — особенной любовью к нему Иисуса, а Иаков — ответом, который он дал вместе с братом своим: можем испить чашу (Мф. 20:22), и не одним ответом, но и делами — как друими, так и теми, которыми он оправдал свои слова. И действительно, он был так неприязнен и ненавистен для иудеев, что и Ирод умерщвлением его думал сделать великий подарок иудеям».

⁹¹ Hom 56 in Mt (PG 58, 552).

⁹² Ibid. (NPNF 10, Prevost, 4).

критикует Петра, поскольку его предложение построить шалаши косвенным образом помещает Иисуса, Моисея и Илию на один уровень:

Что ты говоришь, Петр? Не ты ли незадолго перед этим отличал Его от рабов, а теперь опять смешиваешь с рабами? Вот как ученики были несовершенны до креста! Хотя Петр и имел откровение от Отца, но он не удерживал его постоянно, а смущался страхом — не только тем, о котором я сказал, но и страхом, родившимся в нем при самом видении⁹³.

Чтение этого отрывка на фоне текста других синоптиков и нахождение сходств и различий в трех версиях текста — также часть буквальной интерпретации. Златоуст сравнивает временное указание на шесть дней с текстом Луки⁹⁴, явление Моисея и Илии — тоже с версией Луки⁹⁵; наконец,

⁹³ Hom 56 in Mt (NPNF 10, Prevost, 4).

⁹⁴ Ibid. (NPNF 10, Prevost, 1): «По прошествии дней шести, взял Иисус Петра, Иакова и Иоанна» (Мф. 17:1). Если другой евангелист говорит: «спустя восемь дней» (Лк. 9:28), то здесь нет противоречия, напротив — согласие. Один разумел и тот день, в который говорил Иисус, и тот, в который возвел Он учеников Своих на гору; а другой считает только те дни, которые протекли между этими днями».

⁹⁵ Hom 56 in Mt (NPNF 10, Prevost, 3): «В самом деле, явившиеся два мужа не молчали, но говорили о славе, которую он намерен был явить в Иерусалиме, т. е. о страдании и о кресте, потому что страдание и крест всегда называются славой».

⁹⁶ Hom 56 in Mt (NPNF 10, Prevost, 4): «Потому другие евангелисты, говоря об этом и показывая, что причиной смущения, с которым он произносил эти слова, был именно страх тот, сказали: Марк — «не знал, что сказать; потому что они были в страхе» (Мк. 9:6); а Лука, сказав: «сделаем три кущи», присоединил: «не зная, что говорил» (Лк. 9:33). Притом показывая, что как Петр, так и прочие ученики были поражены большим страхом, Лука говорит о них: «отягчены были сном; но, пробудившись, увидели славу Его» (Лк. 9:32)».

предложение Петра он читает в версиях и Марка, и Луки⁹⁶. Правда, цель этого параллельного прочтения — не определить изначальную версию текста, а скорее собрать как можно больше информации о рассматриваемом событии⁹⁷.

К буквальной интерпретации относится и интерес к нахождению связей между Преображением и ветхозаветными текстами и событиями⁹⁸. С одной стороны, Златоуст помещает двух ветхозаветных персонажей, Моисея и Илию, в возможный традиционный контекст, а с другой — в этой же перспективе анализирует теологический мотив *облака*. Для того чтобы объяснить присутствие Моисея и Илии на горе Преображения, Златоуст делает экскурс в ветхозаветную историю и замечает, что эти два героя служат примером для Петра, Иакова и Иоанна, поскольку они посвятили свою жизнь Богу и играли ключевую роль в судьбах народа Израиля как его вожди:

«Далее — причиной избрания этих мужей была самая их добродетель, которой Он преимущественно требовал от учеников. Так как Христос всегда учил: “если кто хочет идти за Мной, возьми крест свой, и следуй за Мной”, то Он теперь и выводит на середину тех, которые тысячу раз умирали за славу Божью и за вверенный им народ. Подлинно, каждый из них, погубив душу, обрел ее; каждый смело говорил против тиранов, один — против фараона, другой — против Ахава, и притом за людей неблагодарных и непослушных, которые за свое спасение платили им неблагодарностью, ввергая их в крайние опасности; каждый хотел отвлечь народ от идолослужения. Оба были люди простые, и притом один был

⁹⁷ См. Pricop, *Verwandlung*, 263–266.

⁹⁸ *Ibid.*, 266–268.

косноязычен и худогласен, а другой вел жизнь суровую. Оба отличались нестяжательностью, потому что ни у Моисея ничего не было, ни Илия ничего не имел, кроме милоти. И притом все это было в Ветхом Завете, когда еще не было столь обильного дара чудес. Правда, и Моисей разделил море, но Петр ходил по водам, мог переставлять горы, врачевал различные телесные болезни, изгонял жестоких демонов, самой тенью своей совершал великие чудеса и обратил всю вселенную. Также и Илия, хотя воскресил мертвеца, но ученики Христовы воскресили тысячи, и притом тогда, когда еще не удостоились принять в себя Духа. Христос беседует с Моисеем и Илией и для того, чтобы побудить учеников Своих подражать их любви к своему народу, их постоянству и твердости, чтобы они были кротки как Моисей, ревностны как Илия, и равно попечительны. В самом деле, один из них три года сносил голод для иудейского народа, а другой говорит: “прости им грех их, а если нет, то изгладь и меня из книги Твоей, в которую Ты вписал” (Исх. 32:32). Обо всем этом Христос и напоминал ученикам явлением Моисея и Илии⁹⁹.

Златоуст также помещает явление облака в контекст ветхозаветной богословской традиции. Так он подчеркивает символическое значение облака как знака Божьего присутствия. Для этого он цитирует несколько отрывков из Ветхого Завета (с особым вниманием к рассказу о Синае), в которых Бог присутствует в облаке:

«Почему же из облака? Так всегда является Бог. [...] Когда Бог изрекает угрозы, тогда показывает мрачное об-

⁹⁹ Hom 56 in Mt (NPNF 10, Prevost, 3).

¹⁰⁰ Ibid. (NPNF 10, Prevost, 5).

лако, как например, на горе Синайской: “Моисей вступил в середину облака и взошел на гору” (Исх. 24:18), “восходил от нее дым, как дым из печи” (Исх. 19:18). Равным образом и пророк, говоря об угрозах, сказал: “мрак вод, облаков воздушных” (Пс. 17:12). Здесь же, поскольку Он имел намерение не утратить, а научить, является светлое облако»¹⁰⁰.

В отличие от Синая, где Бог говорил из облака мрака, поскольку в его намерение входило привести слушателей в страх, во время Преображения Бог говорил из облака света, поскольку он хотел их научить.

2.2. ВЫСШАЯ, ИЛИ ДУХОВНАЯ ИНТЕРПРЕТАЦИЯ

Высшая, духовная или даже небесная интерпретация тесно связана с буквально-исторической и следует за ней. Эта духовная интерпретация, основанная на аллегориях, характеризуется постоянным желанием Златоуста актуализировать событие Преображения и приблизить его к жизни своих современников, слушавших его толкования. Эта актуализация осуществляется с помощью следующего двустороннего механизма¹⁰¹.

2.2.1. Отождествление с участниками события Преображения

Толкователь призывает своих слушателей отождествить себя с героями библейских текстов. Это отождествление имеет этическое значение. В качестве примера для самоотождествления Златоуст предлагает своим слушателям фигуру

¹⁰¹ См. Pricop, *Verwandlung*, 272–279.

Петра. Несмотря на его двойственную оценку в 56 беседе, одновременно положительную и отрицательную, Златоуст предлагает христианам Петра в качестве примера для подражания в связи с его отношением к Преображению Иисуса. Призыв отождествить себя с Петром высказан непрямой образом. Предложение построить три шалаша показывает, по мнению Златоуста, заботу любящего Петра о своем владыке Иисусе, поскольку таким образом Петр хотел защитить его от будущих опасностей в Иерусалиме:

Что ж при этом пламенный Петр? «Хорошо нам здесь быть» (Мф. 17:4), — говорит он. Так как он слышал, что Христу должно идти в Иерусалим и пострадать, то, боясь и тревожа за Него, он после сделанного ему упрека не смеет приступить и повторить то же: “милостив будь к Себе” (Мф. 16:22), но от страха ту же самую мысль выражает в других, но уже не столько ясных словах. Теперь, видя гору и уединенную пустыню, он подумал, что самое место доставляет безопасность, и не только надеялся на безопасность места, но и думал, что Иисус не пойдет уже в Иерусалим. Петр хочет, чтобы Христос здесь остался навсегда, потому и напоминает о шатрах. Если, думал он, станется это, то мы не пойдем в Иерусалим; а если не пойдем, то и Христос не умрет, потому что там, говорил Иисус, нападут на Него книжники¹⁰².

Вот контекст, в котором Златоуст призывает слушателей отождествить себя с Петром: «Видишь ли, как пламенно Петр любит Христа? Не думай о том, что предлагаемое им убеждение не было обдуманно; но рассуждай о том, как он пламенен был и как любовь к Христу сжигала его. А что

¹⁰² Hom 56 in Mt (NPNF 10, Prevost, 4).

Петр говорил это не из боязни за себя, то видно из слов его, которые он произнес, когда Христос предсказывал будущую смерть и исход Свой, — из слов: “душу мою отдам за Тебя; хотя бы мне надлежало и умереть с Тобой, не отрекусь от Тебя” (Мк. 14:31). Заметь, как ради Христа он подвергался опасностям¹⁰³. Этот призыв сформулирован с помощью таких выражений, как «видишь ли» (εἶδες¹⁰⁴) или «заметь» (ὄρα¹⁰⁵). Желание Петра принести себя в жертву ради Иисуса остается примером для всех поколений христиан.

2.2.2. Помещение элементов рассказа в новый контекст жизни толкователя, слушателей или адресатов толкования

К актуализации относится и реконтекстуализация отдельных элементов рассказа и помещение их в контекст жизни интерпретатора. Таким образом исторический контекст описываемого события расширяется и в духовном смысле охватывает все поколения верующих и последователей Иисуса. Златоуст помещает для своих слушателей два элемента рассказа о Преображении в другой контекст: во-первых, преображенный и светящийся Иисус и во-вторых, его блестящие одежды.

О первом элементе Златоуст говорит:

Впрочем, и мы, если захотим, можем увидеть Христа — не в таком виде, в каком они видели Его на горе, но в виде гораздо лучшем, потому что впоследствии Он придет не

¹⁰³ Hom 56 in Mt (NPNF 10, Prevost, 4).

¹⁰⁴ Ibid. (PG 58, 552).

¹⁰⁵ Ibid.

в прежнем виде. Тогда Он, щадя учеников, явил им столько славы, сколько они могли снести; после же Он придет во славе Отца Своего, не с Моисеем только и Илией, но с бесчисленными воинствами ангелов, с архангелами, с херувимами, со всеми их несметными полчищами; не одно облако будет над головой Его, но все небо будет сосредоточено над Ним¹⁰⁶.

Кажется, для возможности такого приближения и актуализации для Златоуста очень важно проявление свободной воли: Ἀλλ' ἂν θέλωμεν¹⁰⁷. Далее Златоуст отмечает качественное изменение в том, как более поздние поколения христиан смогут созерцать сияющий лик Иисуса. Он может явиться им даже в более светящемся виде, чем Петру, Иакову и Иоанну: ἀλλὰ πολλῶ λαμπρότερον¹⁰⁸. Это изменение коснется не только вида Иисуса, но и его будущей свиты: с ним предстанут не только Моисей и Илия, но и несметные полчища ангелов.

Приближен и актуализирован может быть и вид одежд Иисуса. Так же, как на горе Преображения его одежды стали белыми от Божественного света, следующие поколения христиан могут испытать то же самое: «Итак, чтобы этого не случилось с нами, снимем с себя нечистые одежды, облечемся в оружие света — и слава Божья осенит нас (καὶ ἡ δόξα τοῦ Θεοῦ περιστελεῖ ἡμᾶς¹⁰⁹)»¹¹⁰. Для того чтобы их одежды

¹⁰⁶ Hom 56 in Mt (NPNF 10, Prevost, 7).

¹⁰⁷ Ibid. (PG 58, 554).

¹⁰⁸ Ibid.

¹⁰⁹ Ibid. (PG 58, 555).

¹¹⁰ Ibid. (NPNF 10, Prevost, 8).

¹¹¹ Ibid. (PG 58, 555).

¹¹² Ibid. (NPNF 10, Prevost, 8).

сияли, как одежды Иисуса на горе Преображения, христианам нужно отмыть свои духовные одежды и облечься в оружие света (ῥούπαρά ἱμάτια, ἐνδυσώμεθα τὰ ὄπλα τοῦ φωτός)¹¹¹. Это означает удалиться от зла и поступать добродетельно¹¹².

С помощью этой актуализации или приближения Златоуст расширяет событие Преображения. Это не приближение библейского текста, а приближение события, описываемого с помощью этого текста. Это можно проиллюстрировать с помощью следующей сцены:

Преображение	
Изначально	Во времена Златоуста
Преображенный Иисус	Иисус в день Суда
Петр, Иоанн и Иаков	Тогдашние верующие

События получают значение парадигмы, модели, к которой могут обращаться люди разных поколений. Это особенно заметно в литургических и гимнографических церковных текстах. Таким образом дистанция между библейским и пост-библейским контекстами сжимается и изначальное событие так расширяется, что оказывается применимым к верующим всех поколений. Как правило, современная православная экзегеза оказывается построенной по этой двойной схеме, но не решается распространить ее и на нынешнее время и современный контекст. Такое распространение интерпретации на наше время — не отказ от существующего святоотеческого опыта интерпретации Библии, а свободно взятая ответственность за то, чтобы применить это уже в своем контексте. Приближение или актуализация библейского события — это вопрос доступа к описываемой реаль-

ности или событию. Это связано с желанием верующих и экзегетов быть частью этого или применять это в своей жизни. Это приближение происходит субъективно. Экзегет выносит суждение и в то же время создает связи между библейским событием и реальностью своего времени. Он выбирает библейских героев или события и анализирует их. Но это не означает, что он оторван от точки зрения, традиции или интереса всей Церкви. Такое приближение требует подлинно христианской жизни.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Думаю, что диалог между западными методами научной экзегезы и восточной святоотеческой экзегезой должен продолжиться как процесс честного поиска. Этот процесс не должен характеризоваться тенденциями к доминированию. Облик каждого из партнеров должен быть явно определен, легко узнаваем и научно аргументирован. Здесь православной экзегезе предстоит большая работа, и диалог с западной экзегезой может стать важным фактором в формировании идентичности православной экзегезы в современном контексте. А западная экзегеза должна продолжать быть открытой тому, что православная экзегеза может привнести силами своих библеистов в область исследований Священного Писания.

А. С. Десницкий

ЕВАНГЕЛИЕ ОТ ЛУКИ: ИСТОРИЯ, БОГОСЛОВИЕ И ПЕРЕВОДЧЕСКИЕ ПРОБЛЕМЫ

Евангелист Лука с самого начала своего произведения объясняет основную цель своего труда (1:1–4): «Как уже многие начали составлять повествования о совершенно известных между нами событиях, как передали нам то́ бывшие с самого начала очевидцами и служителями Слова, то рассудилось и мне, по тщательном исследовании всего сначала, по порядку описать тебе, достопочтенный Феофил, чтобы ты узнал твердое основание того учения, в котором был наставлен» (здесь и далее — Синодальный перевод).

Итак, Лука выступает одновременно как аккуратный историк, который взвешивает различные свидетельства и оценивает их, и как проповедник христианской веры. Между этими задачами, что естественно, возникает некоторое противоречие и напряжение. Проповедник излагает вневременные и абсолютные истины, тогда как историк говорит о временном и относительном. Лука выступает то в одной, то в другой роли, и сама по себе эта тема достаточно тривиальна, она обсуждается в любом хорошем комментарии или введении к этой книге.

Но особая ситуация возникает, когда текст Евангелия переводится на современные языки, особенно на те из них,

где пока что нет ни развитой традиции переводов Библии, ни справочной литературы. Если английский или русский читатель может позволить себе сравнить непонятное место в разных переводах и прочитать соответствующие комментарии, то для носителя одного из таких языков эта возможность закрыта. И еще сложнее ситуация с языками народов исламской традиции, поскольку в ней богословские представления существенно отличаются от христианских.

Мне лично довелось принимать участие в качестве консультанта в переводческой работе в двух подобных проектах: талышском (далее Тал., иранский язык с сильным тюркским влиянием, на котором говорят на юго-востоке Азербайджана и на западно-каспийском побережье Ирана) и крымско-татарском (далее КТ, тюркский язык с индо-европейским влиянием, основной ареал распространения — полуостров Крым). Работа над талышским переводом продолжается; крымско-татарская Библия была опубликована в 2016 г.

Ситуация в двух проектах не одинакова, равно как и степень моего участия. В крымско-татарском проекте я работал практически с самого начала современного этапа работы (2000 г.), к талышскому присоединился совсем недавно, и мой вклад в перевод Евангелия от Луки в этом проекте был минимален; этот перевод был сделан одним из самых первых в проекте и на литературные особенности этого текста внимания обращалось немного, что объясняет целый ряд проблем. Часть из этих проблем (но только часть) была решена в крымско-татарском проекте, именно это и будет представлено в данном докладе на конкретных примерах.

Первую подобную проблему мы видим в самом начале повествования (1:5–7). После изящного вступления (см. выше), написанного в эллинистическом стиле, Лука внезапно

переходит на койне с сильным семитским акцентом в стиле Септуагинты: Ἐγένετο ἐν ταῖς ἡμέραις Ἡρώδου βασιλέως τῆς Ἰουδαίας ἱερεὺς τις ὀνόματι Ζαχαρίας ἐξ ἡμερίας Ἀβιά, καὶ γυνὴ αὐτῷ ἐκ τῶν θυγατέρων Ἀαρῶν καὶ τὸ ὄνομα αὐτῆς Ἑλισάβετ. ἦσαν δὲ δίκαιοι ἀμφοτέρωθεν ἐναντίον τοῦ θεοῦ, πορευόμενοι ἐν πάσαις ταῖς ἐντολαῖς καὶ δικαιομασίαις τοῦ κυρίου ἀμεμπτοί. καὶ οὐκ ἦν αὐτοῖς τέκνον, καθότι ἦν ἡ Ἑλισάβετ στεῖρα, καὶ ἀμφοτέρωθεν προβεβηκότες ἐν ταῖς ἡμέραις αὐτῶν ἦσαν.

Русский Синодальный перевод лишь отчасти передает эту шероховатость, опуская неестественный для греков семитский маркер начала нового эпизода ἐγένετο («Случилось») в самом начале: «Во дни Ирода, царя Иудейского, был священник из Авиевой чреды, именем Захария, и жена его из рода Ааронова, имя ей Елисавета. Оба они были праведны пред Богом, поступая по всем заповедям и уставам Господним беспорочно. У них не было детей, ибо Елисавета была неплодна, и оба были уже в годах преклонных».

Это, по сути, признак священной истории. Маркер ἐγένετο опущен в том и другом переводе, но Тал. сохраняет не вполне естественное для языка описание пожилого возраста супругов — видимо, в силу достаточной буквальности этого перевода: «Yəhudeyə podʒo Hirodi vaxtədə Aviyə xidməti dastədə Zəkəriyə nomədə qıləy kahin hestbe. Çəy jen Haruni tobyəo be, nomış Elizavetbe. Əvon dı kəsən solehbin Xıdo nəzədə iyən Rəbbi nəə ehkomon iyən ğaydon həmməy benoxsan bə virə rosneydəbin. Elizavet beson bey qorə çəvon nıbeşone fərzənd, həni çəvon har dı kəsi sin eqardəbe (они оба человека в годах продвинулись)».

КТ: «Еудиенинъ падишасы Ироднынъ куньлеринде Авиянынъ болюгинден Зекарья адлы бир руханий бар эди. Онынъ Элизабет адлы апайы Харун союндан эди. Олар экиси Алланынъ огюнде инсафлы адамлар олып, Раббининъ

эписи эмир ве къанунларыны къатиен тута эдилер. Лякин оларнынъ балалары ёкъ эди, чюнки Элизабет кысыр ве олар экиси де энди къартайгъан эдилер (*они оба уже пожилые стали*)».

Второй пример совсем иного рода. В данном случае Лука привязывает свое повествование не столько к священной истории, сколько к событиям, хорошо всем известным (2:1): Ἐγένετο δὲ ἐν ταῖς ἡμέραις ἐκείναις ἐξῆλθεν δόγμα παρὰ Καίσαρος Αὐγούστου ἀπογράφεσθαι πᾶσαν τὴν οἰκουμένην. Русский текст: «В те дни вышло от кесаря Августа повеление сделать перепись по всей земле».

Основная проблема в том, что слово «кесарь» практически ничего не говорит нашей целевой аудитории, которая принадлежит к исламской традиции. Тал. содержит всю необходимую информацию, но едва ли позволяет правильно понять, что, собственно, произошло. Этот перевод весьма цветисто передает маркер ἐγένετο, но он не дает дополнительной информации: «Jəqo be ki, həmonə rujonədə ǧeysər Avqusti (*случилось так, в эти дни кесарь Август*) ištə həmə əholi bə siyohisəy barədə fərmon doşə».

В КТ мы находим необходимые пояснения: «О вакъыт Римнинъ императоры (*в то время Римский император*) Август бутюн эалини джедвельге чекмеге эмир этти».

В следующем примере мы сталкиваемся с еще менее известными именами и географическими названиями, но для Луки они чрезвычайно важны, чтобы правильно разместить повествование в пространстве и во времени (3:1–2): Ἐν ἔτει δὲ πεντεκαίδεκάτῳ τῆς ἡγεμονίας Τιβερίου Καίσαρος, ἡγεμονεύοντος Ποντίου Πιλάτου τῆς Ἰουδαίας, καὶ τετραρχοῦντος τῆς Γαλιλαίας Ἡρώδου, Φιλίππου δὲ τοῦ ἀδελφοῦ αὐτοῦ τετραρχοῦντος τῆς Ἰουραίας καὶ Τραχονίτιδος χώρας, καὶ Λυσανίου τῆς Ἀβιληνῆς

тетραρχοῦντος, ἐπὶ ἀρχιερέως Ἄννα καὶ Καϊάφα, ἐγένετο ῥῆμα θεοῦ ἐπὶ Ἰωάννην τὸν Ζαχαρίου υἱὸν ἐν τῇ ἐρήμῳ.

Русский перевод: «В пятнадцатый же год правления Тиверия кесаря, когда Понтий Пилат начальствовал в Иудее, Ирод был четвертовластником в Галилее, Филипп, брат его, четвертовластником в Итурее и Трахонитской области, а Лисаний четвертовластником в Авилinee, 2 при первосвященниках Анне и Каиафе, был глагол Божий к Иоанну, сыну Захарии, в пустыне».

Тал. Переводит прямолинейно, не давая никаких пояснений и, предположительно, оставляя читателя в полном неведении относительно происходивших событий: «Çe ğeysər Tiberi hakimiyəti ponzəminə sorbe. Və vaxti Ponti Pilat çe Yəhudeyə valibe. Hirod Qalileyədə, çəy boə Filip məmləkət İtureyə iyən Traxonitisədə, Lisaniyə esə boy Abileniyədə hakimbe. Hanan de Kayafa sər kahinbin. Nəmonə vaxti daştədə bə Zəkəriyə zoə Yəhya Xıdo kəlom nozil be».

КТ поясняет, кем именно был Тиберий и добавляет слово «области», чтобы пояснить все это для читателя: «Император Тиберийнинъ падишалыгъынынъ он бешинджи йылында, Понтий Пилат — Еудиеде акимлик япкъанда, Ирод — Галилеяда, онынъ къардашы Филип — Итурея ве Трахонит виляетлеринде (в областях), Лисаний — Абиленеде укюмдарлыкъ эте эдилер. Аннас ве Каяфа баш руханий вазифесинде эдилер».

Особенно интересен пример с рассказом о Крещении Иисуса (3:21–22): Ἐγένετο δὲ ἐν τῷ βαπτισθῆναι ἅπαντα τὸν λαὸν καὶ Ἰησοῦ βαπτισθέντος καὶ προσευχομένου ἀνεφθῆναι τὸν οὐρανὸν καὶ καταβῆναι τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον σωματικῶς εἶδει ὡς περιστερὰν ἐπ’ αὐτόν, καὶ φωνὴν ἐξ οὐρανοῦ γενέσθαι, Σὺ εἶ ὁ υἱὸς μου ὁ ἀγαπητός, ἐν σοὶ εὐδόκησα. Русский перевод: «Когда же крестился весь

народ, и Иисус, крестившись, молился: отверзлось небо, 22 и Дух Святый нисшел на Него в телесном виде, как голубь, и был глас с небес, глаголющий: Ты Сын Мой Возлюбленный; в Тебе Мое благоволение!»

Замысел Луки станет для нас яснее, если мы сравним это повествование с тем, как о том же рассказывают Матфей и Марк: καὶ ἰδοὺ ἦνεώχθησαν αὐτῶ οἱ οὐρανοί, καὶ εἶδεν τὸ πνεῦμα τοῦ θεοῦ καταβαῖνον ὡσεὶ περιστερὰν (как голубь) καὶ ἐρχόμενον ἐπ’ αὐτόν (Мф. 3:16); καὶ εὐθὺς ἀναβαίνων ἐκ τοῦ ὕδατος εἶδεν σχιζομένους τοὺς οὐρανοὺς καὶ τὸ πνεῦμα ὡς περιστερὰν (как голубь) καταβαῖνον εἰς αὐτόν (Мк. 1:10).

Мы видим, что Лука стремится пояснить, как именно получилось, что Святой Дух сходил «как голубь»: Он принял облик голубя. Тем не менее, если перевести выражение σωματικῶ εἶδει буквально, «в телесном виде», это может быть понято как указание на воплощение Святого Духа, что, конечно, противоречит христианской догматике. Поэтому переводчикам приходится находить богословски корректные решения, что и было сделано в том и другом случае.

Тал.: «Кеупə ki хəлġ һəммəу вəфтiz beydəbe Ысан вəфтiz kardə be. Əв divo kardeədə osmon obey, Miġəddəsə Ruf kaftə şikilədə (в образе голубя) ерəрəу Çəу səре. Qıləу sədo oməу osmono: «Т1 Ç1m1 azizq1romiyə Zoəş. Rozim İştiku!» КТ: «Бы-тюн халкъ сувгъа батырылып чыкъкъанда, Иса да шуны япты. О, дува окъугъанда, кок ачылды да, Мукъаддес Рух беден корюнишинде, гогерджин сымасында (в телесном виде, голубю подобно) Онынъ устюне энди. Коктен: “Сен Меним севимли Огълумсынъ”, Мен Сенден разым», — деген сес эшитильди».

Рассказ о Вознесении (24:51) служит своего рода контрастом к рассказу о Крещении. Здесь Лука, напротив,

обходится самыми общими выражениями: καὶ ἐγένετο ἐν τῷ εὐλογεῖν αὐτὸν αὐτοὺς διέστη ἀπ' αὐτῶν καὶ ἀνεφέρετο εἰς τὸν οὐρανόν. Русский: «И, когда благословлял их, стал отдаляться от них и возноситься на небо».

Если сравнить это повествование с рассказом о том же самом у Марка в книге Деяний, мы увидим, что оба Евангелиста обходятся кратким описанием: Ὁ μὲν οὖν κύριος Ἰησοῦς μετὰ τὸ λαλῆσαι αὐτοῖς ἀνελήμφθη εἰς τὸν οὐρανὸν καὶ ἐκάθισεν ἐκ δεξιῶν τοῦ θεοῦ (Мк. 16:19). Русский: «Итак Господь, после беседования с ними, вознесся на небо и воссел одесную Бога». Книга Деяний описывает это более подробно: καὶ ταῦτα εἰπὼν βλεπόντων αὐτῶν ἐπήρθη καὶ νεφέλῃ ὑπέλαβεν αὐτὸν ἀπὸ τῶν ὀφθαλμῶν αὐτῶν. Русский: «Сказав сие, Он поднялся в глазах их, и облако взяло Его из вида их».

Оба перевода сохраняют эту краткость и расплывчатость оригинала, не добавляя никаких пояснений. Тал.: «Хэу-divo doу-doy rost kardə be bə osmon çəvonku esiyəу». КТ: «Дува окъугъанда, олардан узакълашып кокке котерильди».

Последний пример (22:1–7) говорит о пасхальном жертвоприношении — он интереснее всего. Лука описывает Тайную Вечерю, ему важно поместить это событие в историю спасения на верное место, и для этого он дает пояснения для читателя, которому все происходившее может показаться непонятным. Поэтому сначала он называет праздник Пасхи, а затем уточняет, какое именно событие происходило во время праздника, и связывает это жертвоприношение со своим богословием: The Greek says: Ἦγγιζεν δὲ ἡ ἑορτὴ τῶν ἁζύμων ἢ λεγομένη πάσχα... Ἦλθεν δὲ ἡ ἡμέρα τῶν ἁζύμων, ἐν ᾗ ἔδει θύεσθαι τὸ πάσχα. Русский: «Приближался праздник опресноков, называемый Пасхою... Настал же день опресноков, в который надлежало заколоть пасхального агнца».

Матфей предположительно пишет для евреев и потому совершенно не нуждается в этих уточнениях (26:17): Τῆ δὲ πρώτῃ τῶν ἁζύμων «в первый же день опресночный». Марк ограничивается краткой ремаркой (14:12): τῆ πρώτῃ ἡμέρᾳ τῶν ἁζύμων, ὅτε τὸ πάσχα ἔθουον, «в первый день опресноков, когда заколали пасхального агнца».

Тал. передает информацию совершенно верно, но во втором предложении несколько теряется динамизм оригинала: «Pasxə nomədə biə Behəmyozə Nuni id nez beydəbe (Пасхой называемый бывший Опресноков праздник близко был)... Pasxə ġirbonə pəsəvə birniyə Behəmyozə Nuni idə ruj oməy rəsəy (Пасхальную жертву ягненка заклания Опресноков праздника день настал)». Текст оказывается несколько перегружен деталями, а жертвоприношение отчасти выпадает из центра внимания.

Несколько лучше обстоят дела в КТ, где упоминание агнца вынесено в отдельное предложение как новая и особо важная информация: «Песах денильген Маясыз Пишкен Пите Байрамы якъынлаша эди (Пасхой называемый Опресноков праздник близко был)... Маясыз Пишкен Пите Байрамынынъ куню кельди. Онда адамлар Песах кьозусыны кьурбан чала эдилер (Опресноков праздника день пришел. В него люди Пасхального барашка в жертву приносили)».

В заключение можно сказать, что переводчики редко обращают особое внимание как на нарративное (повествовательное), так и на богословское измерение текста, а в особенности на различия между фоновой информацией, которая была доступна изначальным читателям и теми, кто читает этот текст сегодня. Не всегда понятно, как может быть решена эта проблема в каждом конкретном случае, но по крайней мере нужно осознать и обсуждать эту проблему.

Владан Таталович

ПОВЕСТВОВАНИЕ О СТРАСТЯХ ГОСПОДНИХ В ЕВАНГЕЛИИ ОТ МАТФЕЯ: СЕРБСКАЯ ИНТЕРПРЕТАЦИЯ

ВВЕДЕНИЕ

Когда история сербской науки о Новом Завете (НЗ) была изложена на Шестом совместном симпозиуме восточноевропейских и западных исследователей Нового Завета в Белграде¹, сербская библеистическая школа была принята как полноправный член в сообщество ученых-новозаветников, которые участвуют в этих встречах².

История сербской науки тогда была представлена мною в рамках истории Сербии от Крещения славян и завоевания независимости Сербией в Средние века до настоящего времени, когда современное сербское общество стало свидетелем не только празднования столетнего юбилея кафедры исследований Нового Завета на факультете теологии Белградского университета (ФТБУ), но и основания первого Сербского библейского института³. Сербская экзегеза тогда не могла быть описана вне исторического контекста⁴, так как существовали особые факторы, влиявшие на ее развитие⁵.

¹ См. V. Tatalović, «Orthodox New Testament Scholarship in Serbia», в: *The Holy Spirit and the Church according to the New Testament: Sixth International East-West Symposium of New Testament Scholars*, Belgrade, August 25 to 31, 2013 (WUNT 354; eds. P. Dragutinović, K. W. Niebuhr and J. B. Wallace; Tübingen, 2015), 37–70.

Поэтому в предыдущем исследовании достижения, сделанные научными школами и их представителями в изучении НЗ, были, прежде всего, расположены в хронологическом порядке и соотнесены с историческими обстоятельствами. Таким образом в центре оказался биографический и библиографический материал, который по своей природе не позволил подробно показать особенности сербских подходов к интерпретации текста. Седьмой симпозиум понимается автором как возможность исправить этот «недостаток». В настоящем исследовании представление об особенностях сербской интерпретации текста будет дано на примере Повествования о Страстях Господних в Евангелии от Матфея (ПСГ). Это важнейшая часть Евангелия

² Сербские исследования НЗ ранее не становились частью более широкого научного контекста. До тех пор, пока более известные богословские школы не были открыты в XVIII–XIX вв. (и даже позже), профессиональная интерпретация Священных текстов в Сербском Православии оставалась в тени живого христианского опыта, в рамках которого яркие библейские модели сформировали литературный и художественный язык сербской богословской традиции. Поскольку в этом контексте так называемая «профессиональная экзегетика» развивалась постепенно и незаметно, главным образом служа образовательным потребностям священнослужителей, она не всегда осознавала себя как отдельная научная дисциплина. Будучи определенной в некоторой степени средневековыми моделями, сербская экзегетика часто предпочитала апологетическую позицию, выбирая между консервативным и либеральным течениями. Тем не менее, в недавно изменившихся жизненных обстоятельствах сербская школа исследований НЗ сталкивается с необходимостью вновь обратиться к собственной истории и представить ее широкой аудитории. Подробнее о сербском богословии в контексте европейских университетов см. В. Šijaković and А. Raković, Универзитет и српска теологија. Историјски и просветни контекст оснивања Православног богословског факултета у Београду (University and Serbian Theology: Historical and Educational Context of the Establishment of the Faculty of Orthodox Theology in Belgrade) (Belgrade, 2010).

³ Хотя история факультета теологии Белградского университета начинается с открытия епископом Висарионом Павловичем (1670–1756)

принадлежит также к числу самых ценных для славянской культуры, что подтверждается многочисленными обращениями к ней комментаторов. Однако прежде чем обратиться к собственно исследованию, необходимо определить его цели и методы.

1. ЦЕЛИ И МЕТОДЫ

Прежде всего название данной статьи говорит о «сербской интерпретации», но чтобы изложить историю сербской интерпретации, необходимо начать с интерпретации славянской⁶. Принимая во внимание обычное различие между средневековым и современным, мы разделили исследование

богословской школы в Нови-Саде в 1731 г. (см. Tatalović, «Scholarship», 45 [п. 1]), что также является датой возникновения высшего образования в Сербии, факультет теологии Белградского университета до 1920 г. не существовал. Библейский же институт был создан в качестве отдельного исследовательского подразделения этого факультета в 2013 г., однако официальное открытие состоялось только в 2015 г.

- ⁴ Как утверждает У. Луц, «никогда не существовало такого толкования текста, которое не было бы связано с исторической ситуацией его толкователя»; см. U. Luz, *Matthew in History* (Minneapolis, 1994), 26.
- ⁵ Пятивековое османское правление, частые военные разрушения в наше время и коммунистический указ об исключении факультета теологии из состава Белградского университета (1952) являются основными историческими причинами, повлиявшими на судьбу сербских богословия и экзегетики.
- ⁶ По сравнению с определением *славянский*, которое относится к ранней стадии развития, общей для славянских культур, прилагательное *сербский* имеет более узкое значение и обозначает в первую очередь славянскую традицию, которая уже развила собственную идентичность и отличается от других традиций, имеющих то же происхождение. Более подробно об этих терминах, их соотношении и ранних/других этапах истории Сербии см. K. J. Jireček, *Geschichte der Serben (Geschichte der Europäischen Staaten 38; Gotha, 1911)*, 59, 111; S. Cirkovic, *The Serbs (Malden, 2004)*, 7ff; также см. I. Grumeza, *The Roots of Balkanization. Eastern Europe C. E. 500–1500 (Lanham, 2010)*.

на две части: первая описывает толкование ПСГ в средневековой сербской мысли с учетом необходимых славянских слоев, вторая — экзегезу в современной сербской науке. Благодаря данной структуре хронологическое отображение средневековой экзегезы вначале поможет читателю понять исходные позиции сербской богословской мысли и их влияние на ее современное состояние.

Во-вторых, несмотря на тот факт, что история сербской экзегезы никогда еще не описывалась⁷, достоинства данного исследования не сводятся к представлению одной маленькой традиции. Мы попытаемся вписать местную традицию в широкий научный контекст (что в свою очередь расширяет возможности интерпретации самого текста Матфея). Кроме того, идентичность этой традиции неизбежно становится более ценной в контексте взаимодействия Востока и Запада в рамках данного симпозиума. Чтобы ответить на вопрос «Что действительно делает традицию восточной?», наше внимание мы направили — где это возможно — на

⁷ Одним из последствий событий, повлиявших на сербские исследования НЗ (см. сноску 5), особенно после исключения факультета теологии из состава Белградского университета (1952), является то, что во второй половине XX в. с переводами библейских, литургических и святоотеческих текстов на славянские диалекты работали в основном филологи и историки. Изменения, вызванные возвращением факультета теологии в состав Белградского университета (2004), пока не привели к тому, чтобы сокровищница сербского богословия была раскрыта в полной мере.

⁸ Исследования в области сербской литературы рассматривают библейские модели редко и только поверхностно. В них нет понимания того, что повествовательное посредничество Христа-события (см. 1 Кор. 15:3–5) и есть основа любой славянской культуры, которая формируется за счет пересказов этого события. Исключения были сделаны недавно со ссылкой на современную литературу: О. Radulović, Речи са чистих усана. Библијски подтекст модерне књижевности (Words from Clear Lips. Biblical Subtext of Modern Literature) (Belgrade, 2007).

те факторы, которые влияли на интерпретацию Библии в сербской истории и на богословие Сербской Православной Церкви в целом.

И, в-третьих, в обращениях к истории толкования в данном случае учитывается жанр текста. Это связано, прежде всего, с фактом существования христианского феномена повествования, пренебрежение которым препятствует адекватной трактовке многовековой культуры, включающей смерть и воскресение Иисуса Христа⁸. То, что сербская культура была сформирована библейским метаповествованием, подтверждается прологом программного сочинения, известного как *Проповедь об Истинной Вере*⁹, в котором из краткой истории просвещающего Богоявления складывается канон жизни и веры:

Бог, всемилостивый и любящий человечество, с неизмеримой милостью преклонил Небеса и спустился на землю,

⁹ Программная сила этой проповеди, которая укореняет сербскую историю в библейском метаповествовании, объясняется тем фактом, что ее автор — наследник великого князя, первый архиепископ автокефальной Сербской православной церкви Савва Неманич (1175–1236), почитаемый как национальный просветитель и даже как равноапостольный святой. Поскольку проповедь была прочитана во время поместного церковного собора в новооткрытом архиепископском центре в монастыре Жича, она крайне значима для настоящего исследования: будучи воспринятой в герменевтическом кругу между иллюстрацией и трансформацией, эта программная речь одновременно описывает и определяет линию самопознания средневековой Сербии (даже и в более поздний период). Текст проповеди был сохранен биографом Саввы монахом Доментианом (ок. 1210–1264): S. Novacović, *Примери књижевности и језика старогa и српско-словенскогa (Literature and Old and Serbian-Slavonic Language Examples)* (Belgrade, 1877), 123–130; она относится к жанру догматических и полемических произведений, создаваемых в тогдашней Византии: G. Podskalsky, *Theologische Literatur des Mittelalters in Bulgarien und Serbien* (865–1459) (München, 2000; Ser. ed. Belgrade, 2010), 269.

и Своим Божественным Заветом и добровольными страданиями Своего Божественного Тела просветил человечество; и Он послал Своих Святых Апостолов, говоря: «Идите и научите все народы, крестя их во имя Отца и Сына и Святого Духа» [Мф. 28:19] ... И... согласно той самой первой заповеди и учению Святых Апостолов возводит меня к той Святости... и Святым Духом Он призывает меня провозгласить эти слова ради вашего спасения...¹⁰

Этот пример показывает формирующую роль библейского повествования в сербской культуре, но также отражает и трудности изучения экзегетического наследия средневековой Сербии. Можно отметить, по крайней мере, два затруднения, как представляется, связанных между собой. Первое заключается в том, что анализ весьма небольшого количества примеров из проповедей и комментариев не должен быть изолирован от других способов интерпретации текста¹¹. Для того чтобы получить более полное представление о том, как понимается библейский отрывок

¹⁰ Novacović, Examples (п. 9), 123–124.

¹¹ Выделенная трудность основывается на функции текста в Средневековье, служащего мнемоническим пособием для устного выступления. См. M.-L. Ryan, «Transfunctionality across Media», в: Theorizing Narrativity (Narratologia 12; eds. J. Pier, G. Landa, and J. Angel; Berlin, 2008), 385–418, 395ff. Со ссылкой на рассказ о Страстях данный прием проанализирован еще в другом месте: см., например Perspectives on the Passion: Encountering the Bible Through the Arts (ed. Ch. E. Joynes; London, 2008).

¹² В средневековой Сербии главенствующее положение литургии ставит ее в центр культуры и вынуждает использовать различные способы выражения. См. V. Vukašinović, «The Liturgical Framework of Serbian and Byzantine Religious Art», в: Sacral Art of the Serbian Lands in the Middle Ages (eds. D. Vojvodić and D. Popović; Belgrade, 2016), 91–102.

в Средневековье, необходимо учесть другие переводные тексты и даже некоторые эпические отрывки, которые составляют сербскую культуру и при этом отражают особенности ПСГ¹². Вторая трудность состоит в том, что средневековая система взглядов формировалась библейским повествованием в его целостности¹³.

Однако исследователь не должен бояться этих трудностей: ведь современное сербское богословие не может быть понято без учета его средневекового наследия, в котором оно глубоко укоренено¹⁴. Следовательно, получив набросок того, что могло бы быть названо здесь *основной* или *центральной темой библейской истории* в средневековой Сербии, и представив способы участия в ней ПСГ, мы можем далее обратиться к современным интерпретациям ПСГ. Однако для этого прежде всего нужно очертить границы самого ПСГ.

¹³ Это может быть видно из цитируемых строк в Проповеди об Истинной Вере, где конец ПСГ (Мф. 28:20) помещен в центр сжатой истории, которая по своему языку и структуре совпадает с Иоанновым стилем повествования: движимый любовью и милостью к человечеству (ср. Ин. 3:16), Бог спустился на землю (ср. 3:13), просветил человеческую расу (ср. Ин. 8:12) и послал апостолов в мир (ср. Ин. 20:21). Утверждая свою позицию в этом непрерывном миссионерском служении (ср. Ин. 14:12), повествователь (Савва) делает эту историю живой в собственном контексте и извлекает из нее самые важные истины.

¹⁴ Это главный тезис позднего Подскальского, который обратил на него внимание уже в предисловии своей монументальной работы по богословской литературе средневековых Болгарии и Сербии (сноска 9). Он утверждал, что знание средневековых источников имеет решающее значение для понимания современного Православия, которое выходит далеко за пределы позиций современных интеллектуалов (в том числе православных).

2. ГРАНИЦЫ ПОВЕСТВОВАНИЯ О СТРАСТЯХ ГОСПОДНИХ В ЕВАНГЕЛИИ ОТ МАТФЕЯ

Прежде всего ПСГ должно быть выделено в тексте Евангелия, которое мы рассматриваем как последовательное историческое повествование¹⁵. Устанавливая литературную связь между рассказами о Страстях (26:1–27:61) и Воскресении (27:62–28:20) и неразделимость этих событий в восточном понимании Пасхи (*пасхейв*)¹⁶, ПСГ необходимо анализировать в широком контексте Мф. 26:1–28:20. В этом текстовом диапазоне рассказывается о стремлении главного героя выполнить волю Отца (26:39, 42)¹⁷, в то время как сам материал ПСГ (27:3–10; 24–25; 51b–53) раскрывает конкретные богословские цели автора¹⁸. Таким образом можно сделать два вывода: (1) ПСГ — кульминация действия, в котором эскалация конфликтов между Иисусом, властями, людьми и учениками превращается в победу Бога (ср. 16:21–23)¹⁹; (2) хотя ПСГ не может быть правильно воспринято вне контекста Евангелия, оно сохраняет определенный потенциал для своего рода автономии, поскольку в нем содержится послание о превращении смерти в жизнь

¹⁵ См. R. A. Edwards, *Matthew's Story of Jesus* (Philadelphia, 1985); J. D. Kingsbury, *Matthew as Story* (Philadelphia, 1985; 2nd rev. and enl. ed. 1996); Idem, «The Plot of Matthew's Story», *Int* 46 (1992), 347–356; U. Luz, *Die Jesusgeschichte des Matthäus* (Neukirchen-Vluyn, 1993); Idem, «Der "Christus" der Matthäusevangeliums», in: *Christ of the Sacred Stories* (WUNT II/453; eds. P. Dragutinović, T. Nicklas, Kelsie G. Rodenbiker and V. Tatalović; Tübingen, 2017), 3–13. For more on the related diachronic questions, see U. Luz, *Das Evangelium nach Matthäus* (EKK 1/4; Düsseldorf, 2002), 15–82.

¹⁶ См. G. V. Florovsky, *Creation and Redemption* (Collected Works of Georges Florovsky 3; Belmont, 1976), 138; H. Lietzmann, *Mass and Lord's Supper: A Study in the History of the Liturgy* (Leiden, 1979), 485ff.

¹⁷ См. D. Senior, *The Passion of Jesus in the Gospel of Matthew* (Collegeville, 1990), 47–162.

(27:51b–53)²⁰, актуальность которого вне иудейского (и литературного) контекста уже предполагается (26:32; 28:7; 28:19 сл.). В какой степени это повествование стало актуальным для новой формирующейся традиции и как оно повлияло на формирование сербской культуры? Ответ на эти вопросы мы постараемся дать в следующих параграфах.

3. ПОВЕСТВОВАНИЕ О СТРАСТЯХ ГОСПОДНИХ В ЕВАНГЕЛИИ ОТ МАТФЕЯ В СРЕДНЕВЕКОВОЙ СЕРБСКОЙ ЭКЗЕГЕЗЕ

История сербского толкования Евангелия от Матфея начинается с того момента, когда переводная старославянская литература, сосредоточенная вокруг Священного Писания, стала способствовать формированию отдельных славянских культур. Известно, что первые переводы на старославянский язык были связаны с деятельностью братьев Кирилла и Мефодия, талантливых мастеров, создавших литературный мир славян и включивших в этот мир христианскую традицию²¹. Хотя первые переводы не дошли до нас в своем

¹⁸ Senior, *Passion* (n. 17), 34; also see Idem, «Revisiting Matthew's Special Material in the Passion Narrative: A Dialogue with Raymond Brown», *ETL* 70 (1994), 417–424; D. M. Moffitt, «Righteous bloodshed, Matthew's passion narrative, and the Temple's destruction: Lamentations as a Matthean intertext», *JBL* 125 (2006), 299–320.

¹⁹ Сюжет становится еще яснее, когда его связывают с ритуалом козла отпущения в Древней Иудее, как это сделано в J. K. B. Maclean, «Barabbas, the scapegoat ritual, and the development of the passion narrative», *HTR* 100 (2007), 309–334; Дополнительно о характеристике механизмов у Матфея см. T. Mattila, «Naming the Nameless: Gender and Discipleship in Matthew's Passion Narrative», в *Characterization in the Gospels: Reconceiving Narrative Criticism* (Sheffield, 1999), 153–179.

²⁰ Senior, «Material» (n. 18), 423ff.

первоначальном виде, мы все-таки знаем о них некоторые факты. Первыми переведены были слова «Испрѣва бѣ слово» (John 1:1a)²². Это позволяет предположить, что библейские тексты пришли в Моравию в виде сокращенного сборника воскресных и праздничных чтений, называемого *краткий апракос*²³, который начинается Иоанном, продолжается Матфеем, Марком и Лукой. Годовой цикл апракоса заканчивается собранием евангельских отрывков, рассказывающих о Страстной неделе и событиях Воскресения²⁴. Решение первых миссионеров перевести именно апракос могло быть продиктовано несколькими причинами: это и сложность перевода всего библейского корпуса целиком, и, возможно, само положение библейских текстов в культуре того времени — их преимущественно литургическая функция.

²¹ Подробнее о моравских миссионерах см. Christianity Among the Slavs (OCA 231; ed. E. G. Farrugia et al.; Roma, 1988); The Legacy of Cyril and Methodius to the Southern Slavs (DOP 19; ed. Ch. G. Soules et al.; Washington, 1968); Свети Ћирило и Методије и словенско писано наслеђе (863—2013) (Saint Cyril and Methodius and the Slavic Literary Heritage) (eds. J. Radić and V. Savić; Belgrade, 2014); A.-A. N. Tachiáos, Cyril and Methodius of Thessalonica: The Acculturation of the Slavs (Crestwood, 2001); Kirilometodijevsko predanje, jezik i misija Crkve u 21. veku (Cyrilmethodian Tradition, Language and Mission of the Church in 21st century) (ed. V. Vukašinović; Belgrade, 2014).

²² Цитата дается по Vita Constantini XIII 14, в: Constantius et Methodius Thessalonicenses: Fontes (eds. F. Grivec and F. Tomšić; Zagreb, 1960), 129.

²³ См. С. Koch, «Tetra or aprakos? The textual genre of the oldest Slavic translation of the Gospels», Die Welt der Slaven: Internationale Halbjahresschrift für Slavistik 44 (1999), 27—62.

²⁴ Подробнее об апракосе см. J. Ostapczuk, «Typological Classification of the Cyrillic Manuscripts and Early Printed Books with the Gospel Texts», Studia Ceranea 6 (2016), 129—141, 135ff; подробнее о литургическом годе согласно византийскому обряду см. Н.-J. Schulz, «Liturgie, Tagzeiten und Kirchenjahr des byzantinischen Ritus», в: Handbuch der Ostkirchenkunde. Band II (ed. W. Nyssen et al.; Düsseldorf, 1984), 30—100.

Учитывая, что рассматриваемая нами культура берет начало от Византийской традиции богослужения, мы можем сделать два вывода: (1) вначале славяне рассматривали евангельские тексты как неотъемлемую часть *сакрального пространства*, воспринимая их в рамках литургического действия, которое играло ведущую роль в христианской культуре²⁵; (2) само сакральное пространство (т. е. богослужение) формировалось *библейской историей*, переданной с помощью взаимосвязанных форм (анафоры, credo, гимны, визуальное и музыкальное искусство и др.), в которых библейские тексты использовались для повествования и исполнения²⁶. Прежде чем перейти к анализу сербских источников, необходи-

²⁵ Даже когда Четвероевангелие уже преобладало над апракосом, оно все еще было связано с практикой литургического, а не домашнего чтения. До появления книгопечатания в XV в. сербские переводы библейских книг можно было найти только в литургических изданиях, см. А. А. Alekseev, «Сербская традиция славянского евангелия» («The Serbian Tradition of the Slavic Gospel»), в: *Словенско средњовековно наслеђе (Slavic Medieval Heritage)* (ed. Z. Vitić et al.; Belgrade, 2001), 35–43, 36; D. Bogdanović, «Стара српска библиотека» («Old Serbian Library»), *Гласник Матице Српске (Herald of Matica Srpska)* 408 (1971), 405–431, 588–620, особенно с 409.

²⁶ Соответствующая структура евангельских чтений в апракосе не препятствует их пониманию в качестве одной истории, которая в течение года разворачивается *от начала* (Ин. 1:1) до *Воскресения*, потому что она подкреплена единственным и неповторимым повествованием о спасении, провозглашенном в анафорах Василия Великого и Иоанна Златоуста (см. § 3.2). Вследствие этого сакральное пространство оказывается все проникнуто развитием, передачей и восприятием этой истории (метаповествование). Например, Никейско-Константинопольское вероучение происходит из веры в единого Бога (ср. Быт. 1:1), в перспективе *жизни будущего века* (ср. Откр. 22:20), многие примеры визуального искусства, гимнографии и архитектуры повторяют эту же модель. См. D. Krueger, *Liturgical Subjects: Christian Ritual, Biblical Narrative, and the Formation of the Self in Byzantium* (Berlin–Boston, 2015), 106ff.

мо вспомнить о самых ранних старославянских переводах, т. к. основные моменты экзегезы ПСГ заложены уже в них.

3.1. СТАРОСЛАВЯНСКИЕ ПЕРЕВОДЫ

Сегодня у нас есть лишь несколько письменных источников, датируемых X и XI вв., свидетельствующих о том, как язык, еще не имеющий письменной традиции, воспринял Священное Писание с греческого²⁷. Среди этих памятников — рукопись, называемая *Мариинское Евангелие* (ME), которая считается самой старой книгой с элементами сербской редакции²⁸. Важно, что рукопись была написана глаголицей в тот период, когда уже широко использовался более поздний алфавит — кириллица. Это указывает на авторитет стоящего за ней первого перевода²⁹. Однако, учитывая роль текстов в Средневековье, можно предположить, что выбор алфавита ME обусловлен не только приоритетом первого перевода, но и той ролью, которой он был наделен в сакральном

²⁷ Подробнее о старославянских переводах см. H. R. Cooper, *Slavic Scriptures: The Formation of the Church Slavonic Version of the Holy Bible* (Madison, 2003), 97ff; Ch. Hannick, «Das Neue Testament in altkirchenslawischer Sprache», в: *Die alten Übersetzungen des Neuen Testaments, die Kirchenväterzitate und Lektionare: Der gegenwärtige Stand ihrer Erforschung und ihre Bedeutung für die griechische Textgeschichte* (ANTF 5; ed. K. Aland et al; Berlin, 1972; 2nd ed. 2011), 403–435; V. Jagić, *Entstehungsgeschichte der kirchenslavischen Sprache. Neue berichtigte und erweiterte Ausgabe* (Berlin, 1910).

²⁸ Четвероевангелие с литургической разметкой было открыто на горе Афон в середине XIX в.; характерные черты его подтверждают присутствие сербских монахов в этом культурном центре Византии еще до основания Хиландарского монастыря архиепископом Саввой (1198). Подробнее о тексте ME см. *Quattuor evangeliorum versionis palaeoslovenicae Codex Marianus glagoliticus characteribus Cyrillicis transcriptus* (ed. V. Jagić; Berlin, 1883; repr. ed. Graz, 1960). Подробнее о сербских редакциях см. V. Savić, «Српска редакција црквенословенског језика: од св. Климента, епископа словенског,

пространстве богослужения. В случае МЕ это становится очевидным на текстологическом и лексикологическом уровнях.

Во-первых, благодаря созданию русскими учеными критического издания текста Евангелия от Матфея в славянской традиции³⁰, мы можем видеть, что самые старые сербские рукописи отражают интерполяцию («VCLГ и др.) эпизода, когда воин вонзил копье в ребра Иисуса, за чем последовало истечение крови и воды (27:49b)³¹. Возникшее сходство с Иоанном (19:34; ср. 1 Ин. 5:6) вряд ли можно объяснить гармонизацией. Утверждение, что копье было причиной смерти, случившейся на Кресте (ср. Ин. 19:30), противоречит смыслу эпизода. Если присутствие стиха Мф. 27:49b в ряде древних традиций противоречит тому чтобы считать его глоссой³², то он может восходить к более раннему текстуальному слою. Тот факт, что византийский обряд всегда представлял историю смерти Иисуса в терминах Ис. 53, до определенной степени объясняет-

до св. Саве, архиепископа српског» («The Serbian Redaction of the Church Slavonic Language: From St. Clement, the Bishop of the Slavs, to St. Sava, the Serbian Archbishop»), *Slovene: International Journal of Slavic Studies* 5 (2016), 231–339; J. Vrana, «Postanak i evolucija teksta staroslavenskih duljih evanđelistara» («Genesis and Evolution of the Text of Old-Slavonic Longer Gospel Books»), *Slovo* 35 (1985), 57–76.

²⁹ Этот авторитет провозглашается также в предисловии Кирилла к его переводу Четвероевангелия: R. Jakobson, «St. Constantine's Prologue to the Gospels», в: *Idem, Early Slavic Paths and Crossroads (Selected Writings, vol. 6; Berlin, 1985)*, 191–206.

³⁰ Евангелие от Матфея в славянской традиции (*The Gospel of Matthew in the Slavic Tradition*) (NTP 2; ed. A. Alekseev; Sankt-Petersburg, 2005).

³¹ Самый убедительный пример — это «другы же приемъ копие прободѣ емоу ребра. і изиде вода и кръвь». Подробнее о других вариантах и дальнейшей передаче эпизода см. критическое издание: *Gospel of Matthew* (сноска 30), 155.

³² S. Pennells, «The Spear Thrust (Mt. 27.49b, v. l. / Jn 19:34)», *JSNT* 19 (1983), 99–115, 102 и далее.

ся интертекстуальными связями повествования о Тайной вечере и стихов Исаии о Страдающем Рабе Господнем³³, а также отсылкой к мотиву агнца для жертвоприношения (ср. Откр. 5:6)³⁴. Другими словами, на ПСГ в МЕ могла оказывать влияние литургическая практика; а то, что данная интерполяция отражается только в Евангелии от Матфея, может свидетельствовать об особом значении этого Евангелия в сакральном пространстве³⁵.

Во-вторых, особое положение ПСГ в литургии отражено на лексическом уровне. Создатели МЕ продолжают исполь-

³³ См. J. Jeremias, *The Eucharistic Words of Jesus* (London, 1996), 225–231.

³⁴ См. H.-J. Schulz, *Die byzantinische Liturgie: vom Werden ihrer Symbolgestalt* (Freiburg im Br., 1964), 114; R. Taft, *The Byzantine Rite: A Short History* (Collegeville, 1992), 74; H. Wybrew, *Orthodox Liturgy: The Development of the Eucharistic Liturgy in the Byzantine Rite* (London, 2013), 63.

³⁵ Последние известные упоминания в сербских рукописях относятся к началу XIV в.; см. *Gospel of Matthew* (п. 30), 155.

³⁶ Это: архиереи (ἀρχιερεύς), алавастръ (ἀλάβαστρος), мвро (μύρον), амин (ἀμὴν), еванѣи (εὐαγγέλιον), цсрь иудеискъ (βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων), ѿемонъ (ἡγεμών). Понимаемые в терминах сакрального пространства, эти слова поддерживали формирование языкового центра старославянского языка, возводя его в ранг стандартизированных литургических языков (еврейский, греческий, латинский), что впоследствии приведет к исключительности так называемого церковнославянского языка. Как это ни парадоксально, сопротивление преодолению этой исключительности в современной сербской истории параллельно первоначальному конфликту моравских миссионеров и сторонников доктрины о трех священных языках. См. G. Jovanović, «Јеванђелска лексика у јужнословенској ћирилској традицији» («The Gospel Lexicon in the South Slavic Cyrillic Tradition»), *Јужнословенски филолог (South-Slavic Philologist)* 43 (1987), 83–90, 84–85; Idem, «Од ћирилметодијевског до вукоског превода Новог Завета» («From Cyril and Methodius's to Vuk Karadžić's translation of the New Testament»), *Археографски прилози (Archaeographic Contributions)* 33 (2011), 79–101, 86–87.

зовать ряд грецизмов, с помощью которых они подчеркивают инаковость (потусторонность) сакрального пространства³⁶. Соответственно, в переводе фразы «первосвященники и старейшины народа» (οἱ ἀρχιερεῖς καὶ οἱ πρεσβύτεροι τοῦ λαοῦ) (Мф. 26:3, 47; 27:1, 3, 12, 20) разделительная линия между сакральным и обыденным тонко проведена с помощью грецизма «архиереи» (ἀρχιερεῖς), а вторая часть фразы переводится на славянский как «старьци [людьстии]»³⁷. Кроме того, в рамках ПСГ славянское слово *храм* (ναός = храм) превращается в *Церковь* (ἐκκλησία = цркъвь) (26:61; 27:5, 40, 51).

Филологические исследования показали, что два ранних сербских Четвероевангелия, переписанных в разных местах в XIII в.³⁸, имеют по крайней мере два общих источника. Согласно первому источнику, который ближе всего к МЕ, Матфей был переписан вплоть до сцены Распятия (27:35), тогда как остальная часть была скопирована с другого источника, более поздней редакции³⁹. Объяснение этому пока

³⁷ Тот факт, что славянское толкование слова ἀρχιερεῖς (старьшинны жьрьчьскыи) встречается в нескольких рукописях XIII и XIV вв., объясняется неверным истолкованием, которое эта конструкция могла вызвать в контексте языческих культов славян. Однако более позднее появление этого толкования свидетельствует о светском вторжении в ядро сакрального языка. Это вмешательство активизировало тщательный пересмотр славянских рукописей в XIV в.: церковное начальство в Болгарии и Сербии призвало вернуться к оригинальным переводческим решениям, что позволило вновь заменить «старьшинны жьрьчьскыи» (ἀρχιερεῖς) на «архиереи». Подробнее о справе в славянской традиции см. Cooper, *Scriptures* (п. 27), 111.

³⁸ Подробнее об этих Четвероевангелиях, называемых *Рашкохиландарское* (Рх) и *Мокропольское* (Мп) по месту их открытия, см. М. Pešikan and G. Jovanović, «Текстолошки састав и основне одлике текста најстаријих српских четворојевањѣља» («The Textological Content and the Basic Features of the Oldest Serbian Fourfold Gospel Books»), *South-Slavic Philologist* (п. 36) 31 (1974/5), 23–54.

не найдено; возможно, в сербской литургической традиции отдавалось предпочтение Евангелию от Матфея и повествованию, которое заканчивается крестной жертвой⁴⁰. Однако чтобы прояснить это, необходимо проанализировать ключевые богослужебные образы.

3.2. БОГОСЛУЖЕНИЕ

Более точное понимание связи между ПСГ и литургией должно быть получено из текстов, которые в первую очередь предназначались именно для богослужения. Это прежде всего анафоры, основой которых является литургическое воспоминание о Страстных событиях (ср. Лк. 22:19). Несмотря на то, что реконструкция первых старославянских литургий здесь невозможна⁴¹, мы можем предположить, что они, следуя византийскому обряду, использовали анафоры Василия Великого (BAS) и (более позднюю) Иоанна Златоуста

³⁹ Jovanović, «Lexicon» (п. 36), 85–87.

⁴⁰ Эта гипотеза была бы более убедительной, если бы в более древних слоях текста были стихи Мф. 27:49b, но, возможно, это все же не было решающим для сцены Распятия. Кроме того, несмотря на то, что это совпадение не является общим для всех рукописей более поздней традиции, в тексте Евангелия от Матфея обнаруживается большая архаичность.

⁴¹ Поскольку христианизация славян и введение славянской литургии были двумя независимыми процессами, первый из которых уже завершился (немецким духовенством), когда начался второй, то первые славянские литургии, вероятно, совершались по латинскому обряду, но на славянском языке, т. е. православные славяне приняли восточный обряд лишь со временем. См. А. М. Pentkovskii, «Славянское богослужение в архиепископии святителя Мефодия» («The Slavic Liturgy in the Archdiocese of Archbishop Methodius»), в: Cyril and Methodius (п. 21), 25–102; A. Rentel, «Byzantine and Slavic Orthodoxy», в: The Oxford History of Christian Worship (eds. G. Wainwright and K. B. W. Tucker; New York, 2006), 254–306.

(СНР)⁴². Читая оригиналы анафор⁴³, греческий источник для старославянского перевода, мы обнаруживаем, что пересказ событий Страстей присутствует в отрывках, следующих друг за другом: в молитве после «Свят, свят, свят...», в Повествовании об Установлении Таинства Евхаристии и в Анамнесисе⁴⁵. В таблице представлено сравнение отрывков из обеих анафор⁴⁶; дополненных ссылками на новозаветные тексты⁴⁷.

⁴² См. Taft, *Byzantine Rite* (n. 34), 16ff; также см. P. F. Bradshaw and M. E. Jonson, *The Eucharistic Liturgies: Their Evolution and Interpretation* (Alcuin Club collections 87; London, 2012), 61ff, 131ff. Подробнее о литургической жизни средневековой Сербии см. V. Vukašinović, «Кратки преглед разvoja литургиjskog живота Српске Архиепископије од XIII до XII века» («A Short Survey of the Liturgical Life of the Serbian Archdiocese from the Thirteenth until the Seventeenth Century»), в *Idem*, *Свештена и духовна трпеза. Огледи из српске литургиjsке теологије и праксе: XIII—XXI век* (*Sacred and Spiritual Meal: Essays on Serbia Liturgical Theology and Praxis: XIII—XXI century*) (Belgrade, 2016), 52—66.

⁴³ Самый ранний текст обеих анафор (литургий) представлен в Евхологии VIII в., называемом Барберини (Gr. 336), который цитируется здесь по *L'Euologio Barberini gr. 336: [ff. 1—288]* (BELS 80; eds. S. Parenti and E. Velkovska; Roma, 2000).

⁴⁴ Древнейшие старославянские литургические переводы здесь не приводятся, т. к. они не отходят от греческих оригиналов. Текст сохранившихся кирилловских рукописей см.: *Каталог ћирилских рукописа манастира Хиланадара* (*The Catalogue of the Cyrillic Manuscripts of the Monastery of Hilandar*) (ed. D. Bogdanović; Belgrade, 1978); *Инвентар ћирилских рукописа у Југославији (XI—XVIII века)* (*The Inventory of the Cyrillic Manuscripts in Yugoslavia [XI—XVIII century]*) (ed. D. Bogdanović; Belgrade, 1982).

⁴⁵ Подробнее о структуре восточных литургических текстов см. Bradshaw and Johnson, *Liturgies* (n. 42), 75—101.

⁴⁶ Basil: Parenti/Velkovska (n. 43), 65—66; Chrysostom: Parenti/Velkovska (n. 43), 33—34.

⁴⁷ Подробнее о связи между Священным Писанием и православной литургией см. в этом томе S. Alexopoulos, «The Gospel Narrative in Byzantine Liturgy»; также см. D. Constantelos, «The Holy Scriptures in Greek Orthodox Worship: A Comparative and Statistical Study», *GOTR* 12 (1966), 7—83, 19—21. 35.

BAS	CHR
Μολιτβα после «Свят, свят, свят...»	
<p>[...] και καθαρίας ημᾶς ἐν ὕδατι [Εφ. 5:26] και ἀγιασας τῷ Πνεύματι τῷ ἀγίῳ [Ριμ. 15:16], ἔδωκεν ἑαυτὸν ἀντάλλαγμα τῷ θανάτῳ, ἐν ᾧ κατειχόμεθα πεπραμένοι ὑπὸ τῆς ἁμαρτίας [Ριμ. 7:6–14] και κατελθὼν διὰ τοῦ σταυροῦ εἰς τὸν ἄδην, ἵνα πληρώσῃ ἑαυτῷ τὰ πάντα [Εφ. 4:10], ἔλυσεν τὰς ὀδίννας τοῦ θανάτου [Деян. 2:24], και ἀναστὰς τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ [1 Κορ. 15:4] και ὁδοποιήσας πάσῃ σαρκί τὴν ἐκ νεκρῶν ἀνάστασιν, καθότι οὐκ ἦν δυνατὸν κρατεῖσθαι [Деян. 2:24] ὑπὸ τῆς φθορᾶς τὸν ἀρχηγόν τῆς ζωῆς [Деян. 3:15], ἐγένετο ἀπαρχὴ τῶν κεκοιμημένων [1 Κορ. 15:20], πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν, ἵνα ἢ αὐτὸς τὰ πάντα ἐν πᾶσιν πρωτεύων [Κολ. 1:18]· και ἀνελθὼν εἰς τοὺς οὐρανοὺς ἐκάθισεν ἐν δεξιᾷ τῆς μεγαλωσύνης ἐν ὑψηλοῖς [Евр. 1:3]· ὅς και ἤξει ἀποδοῦναι ἐκάστῳ κατὰ τὰ ἔργα αὐτοῦ [Ριμ. 2:6].</p>	<p>[...] ὅς τὸν κόσμον οὕτως ἠγάπησας, ὥστε τὸν Υἱόν σου τὸν μονογενῆ δοῦναι, ἵνα πᾶς ὁ πιστευθῶν εἰς αὐτὸν μὴ ἀπόληται, ἀλλ' ἔχη ζωὴν αἰώνιον [Иη. 3:16].</p>
Повествование об Установлении Таинства Евхаристии	
<p>[...] κατέλιπε δὲ ἡμῖν ὑπομνήματα τοῦ σωτηρίου αὐτοῦ πάθους, ταῦτα ἃ προτεθεικάμεν κατὰ τὰς αὐτοῦ ἐντολάς· μέλλον γὰρ ἐξίμεναι ἐπὶ τὸν ἐκούσιον και ἀοίδιμον και ζωοποιὸν αὐτοῦ θάνατον,</p>	<p>[...] Ὅς ἐλθὼν και πᾶσαν τὴν ὑπὲρ ἡμῶν οἰκονομίαν πληρώσας,</p>
<p>τῇ νυκτὶ ἢ παρεδίδου ἑαυτὸν ὑπὲρ τῆς τοῦ κόσμου ζωῆς [1 Κορ. 11:23; Εφ. 5:2; Иη. 6:51], λαβὼν ἄρτον ἐπὶ τῶν ἀγίων αὐτοῦ και ἀχράντων χειρῶν, και ἀναδείξας σοὶ τῷ Θεῷ και Πατρὶ, εὐχαριστήσας, εὐλογήσας, ἀγιάσας, κλάσας, Ἐδωκε τοῖς ἀγίοις αὐτοῦ μαθηταῖς και ἀποστόλοις, εἰπὼν εἰπὼν [1 Κορ. 11:24; Μφ. 26:26].</p>	<p>τῇ νυκτὶ ἢ παρεδίδοτο [1 Κορ. 11:23], λαβὼν ἄρτον ἐν ταῖς ἀγίαις αὐτοῦ και ἀχράντοις και ἀμωμήτοις χερσίν, εὐχαριστήσας και εὐλογήσας, ἔκλασεν και ἔδωκεν τοῖς ἀγίοις αὐτοῦ μαθηταῖς και ἀποστόλοις, εἰπὼν [1 Κορ. 11:24; Μφ. 26:26].</p>
<p>Λάβετε, φάγετε· τοῦτο ἐστὶ τὸ σῶμα μου, τὸ ὑπὲρ ὑμῶν κλῶμενον, εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν [1 Κορ. 11:24; Μφ. 26:26, 28].</p>	<p>Λάβετε, φάγετε, τοῦτο ἐστὶν τὸ σῶμα μου, τὸ ὑπὲρ ὑμῶν κλῶμενον εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν [1 Κορ. 11:24; Μφ. 26:26, 28].</p>

Ὁμοίως καὶ τὸ ποτήριον ἐκ τοῦ γεννήματος τῆς ἀμπέλου λαβὼν, κεράσας, εὐχαριστήσας, εὐλογήσας, ἀγιάσας, Ἔδωκε τοῖς ἀγίοις αὐτοῦ μαθηταῖς καὶ ἀποστόλοις, εἰπὼν·	Ὁμοίως καὶ τὸ ποτήριον μετὰ τὸ δευτῆσαι, λέγων·
Πίετε ἐξ αὐτοῦ πάντες· τοῦτό ἐστι τὸ αἷμά μου, τοῦ τῆς καινῆς διαθήκης, τὸ ὑπὲρ ἡμῶν καὶ πολλῶν ἐκχυνόμενον, εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν [Μφ. 26:27–28; Λκ. 22:20].	Πίετε ἐξ αὐτοῦ πάντες· τοῦτό ἐστιν τὸ αἷμά μου τὸ τῆς καινῆς διαθήκης, τὸ ὑπὲρ ὑμῶν καὶ πολλῶν ἐκχυνόμενον εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν [Μφ. 26:27–28; Λκ. 22:20].
Τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν· ὁσάκις γὰρ ἂν ἐσθίητε τὸν ἄρτον τοῦτον, καὶ τὸ ποτήριον τοῦτο πίνητε, τὸν ἐμὸν θάνατον καταγγέλλετε, τὴν ἐμὴν ἀνάστασιν ὁμολογεῖτε [1 Κορ. 11:25; Μφ. 26:27–28; Λκ. 22:20].	
Анамнесис	
Μεμνημένοι οὖν, Δέσποτα, καὶ ἡμεῖς τῶν σωτηρίων αὐτοῦ παθημάτων, τοῦ ζωοποιῦ σταυροῦ, τῆς τριημέρου ταφῆς, τῆς ἐκ νεκρῶν ἀναστάσεως, τῆς εἰς οὐρανοῦς ἀνόδου, τῆς ἐκ δεξιῶν σοῦ τοῦ Θεοῦ καὶ Πατρὸς καθέδρας, καὶ τῆς ἐνδόξου καὶ φοβερᾶς δευτέρας αὐτοῦ παρουσίας. Τὰ σὰ ἐκ τῶν σῶν σοὶ προσφέροντες, κατὰ πάντα, καὶ διὰ πάντα.	Μεμνημένοι τοίνυν τῆς σωτηρίου ταύτης ἐντολῆς καὶ πάντων τῶν ὑπὲρ ἡμῶν γεγενημένων· τοῦ σταυροῦ, τοῦ τάφου, τῆς τριημέρου ἀναστάσεως, τῆς εἰς οὐρανοῦς ἀναστάσεως, τῆς εἰς οὐρανοῦς ἀναβάσεως, τῆς ἐκ δεξιῶν καθέδρας, τῆς δευτέρας καὶ ἐνδόξου πάλιν παρουσίας. Τὰ σὰ ἐκ τῶν σῶν σοὶ προσφέροντες κατὰ πάντα καὶ διὰ πάντα.

Таблица демонстрирует изменения, которые претерпел текст BAS при создании CHR, и показывает, каким образом каждый из отрывков раскрывает повествование о Страстях и участвует во всем литургическом действе. Можно сделать следующие выводы: (1) окончание молитвы после «Свят, свят, свят...» служит основой для дальнейшего повествования об Установлении Таинства Евхаристии, используя либо богатство языка Павла/Луки (BAS), либо простоту формулировок Иоанна (3:16) (CHR); (2) оба повествования об Установлении Таинства Евхаристии обращаются к одной

и той же схеме (с дополнительным отрывком в BAS) и фактически к одному и тому же новозаветному материалу; и, наконец, (3) обе анафоры заканчиваются молитвой Анамнесиса, которая кратко пересказывает основные события без какой-либо прямой ссылки на библейский текст.

Подчеркивая единство Писания в литургическом провозвещении Христа, это повествование отнюдь не рассматривает пересказываемые события как принадлежащие к отдаленному прошлому. С помощью соединения акта жертвоприношения (*τὰ σὰ ἐκ τῶν σῶν σοὶ προσφέροντες...*) в эпikleze с историей, которая *помнит* «второе и славное пришествие», вводится трансцендентная реальность, и литургия превращается в рассказ о спасении здесь и сейчас⁴⁸. Предположительно, благодаря поразительному сходству между содержанием Анамнесиса с Иоанн. 3:16, значимое изменение было внесено и в молитву, следующую за «Свят, свят, свят...» у CHR, оно сокращает вариант BAS и усиливает жертвенный тон молитвы. Поскольку в Восточном Православии преобладает CHR, становится понятно, почему повествование о Страстях понимается прежде всего в терминах Иоанна (ср. Мф. 27:49b).

Лаконичное изложение истории по Иоанну в предисловии к *Проповеди об Истинной Вере* Саввы Сербского (см. сноску 13) позволяет современному исследователю приравнять библейскую историю к литургическому повествованию об Иисусе Христе.

Помимо обряда Евхаристии, чтения Страстей Господних предполагаются восточнославянской традицией

⁴⁸ См. J. D. Zizioulas, «Biblical Aspects of the Eucharist», в Idem, *The Eucharistic Communion and the World* (London, 2011), 1–38, 8ff.

в разные периоды литургического года. Прежде всего к этому относятся и тексты, принадлежащие полному апракосу, который заканчивается избранными евангельскими чтениями Страстной недели. Наиболее важная сербская книга этого типа — *Мирославово Евангелие* (МрЕ)⁴⁹. В МрЕ рассказ Матфея о Распятии совмещен с рассказом о разбойниках и о том, как копьем пронзили Иисуса⁵⁰. Это отрывок предназначен для чтения в Страстную Пятницу. Таким образом, это не только подтверждает единство Писания в контексте литургии, но и указывает на то, что для описания Страстей чаще бралось именно Евангелие от Матфея⁵¹. По сравнению с Иоанном, который прежде всего трактует Страстное поствозвание в евхаристическом ключе, Матфей представляет больше исторического материала и позволяет выстроить точную последовательность событий. Может ли это означать определенную *историчность* Матфея в священном

⁴⁹ Полный апракос сербского извода был скопирован в XII в. по просьбе Мирослава, брата основателя сербской государственности Стефана Немани. Хотя он является переводом константинопольского апракоса и рецепцией МЕ, МрЕ содержит ряд особенностей, входящих к западной традиции. Это свидетельствует о формирующем влиянии взаимодействия восточной и западной культур на сербское богословие в определенные моменты его истории. Подробнее о МрЕ см. Miroslavljevo jevanđelje (Miroslav Gospel) (ed. N. Rodić and G. Jovanović; Belgrade, 1986); Miroslavljevo jevanđelje: istorijat i komentari (The Miroslav Gospel: History and Commentaries) (ed. D. Mrđenović et al.; Belgrade, 2002); T. Starodubcev, «The questions of the artistic influences of the Christian east in Serbia in the late twelfth and thirteenth century and the paths of their transmission», *Zograf* 40 (2016), 45–72.

⁵⁰ Перикопа состоит из следующих отрывков, которые МрЕ представляет как единое целое: Мф. 27:1–38; Лк. 23:39–43; Мф. 27:39–43, 45–54; Ин. 19:31–37; Мф. 27:55–61.

контексте? Ведь литургия Страстной Пятницы совершается в память о Распятии, которое произошло в то же время года, в то время как преобладающая роль СНР в православной традиции связана с тем, что совершение этой анафоры происходит в течение всего года (за исключением Великого поста), а не приурочено к какому-то конкретному празднику. Возможно, именно отмеченный выше историзм ПСГ способствовал закреплению древней редакции текста. С другой стороны, Евангелие от Иоанна также сохранило за собой особенное положение: чтения Страстной Пятницы по-прежнему совершаются на литургии⁵².

3.3. ИЗОБРАЗИТЕЛЬНОЕ ИСКУССТВО

Художественное изображение воссоздает повествование евангельских событий в пространстве храма⁵³. И хотя

⁵¹ Тексты третьего типа можно было бы найти в двухчастном гимнографическом сборнике, называемом Триодь, составленном в византийских монашеских центрах в VIII–IX вв. с целью актуализации библейских событий. Эти гимны продолжают линию, начатую в евангельских повествованиях, приспособлявая их к монашеским идеалам, а также включая некоторые народные и апокрифические традиции. Подробнее об исторически-критическом издании Триоди см. *Triodion und Pentekostarion nach slavischen Handschriften des 11.–14. Jahrhunderts* (ed. M. A. Momina and H. Trunte; Paderborn, 2004).

⁵² Хотя литургия Страстной Пятницы не содержала анафорического текста, предполагалось, что и это, и другие богослужения, совершаемые в будни Великого поста, включали Причастие дарами, освященными ранее. Отсюда и произошло название — Литургия Преждосвященных Даров. В более поздние периоды Восточное Православие перестало совершать эту литургию в Страстную Пятницу. См. Bradshaw and Johnson, *Liturgies* (n. 42), 175ff; S. Alexopoulos, *The Presanctified Liturgy in the Byzantine Rite: A Comparative Analysis of Its Origins, Evolution, and Structural Components* (Leuven, 2009).

⁵³ Vukašinović, «Art» (n. 12), 91ff.

сербская средневековая живопись близка по духу и форме византийскому искусству, она, появившись на границе этих двух миров, также заимствовала и западные модели⁵⁴. Средневековые настенные росписи позволяют увидеть, как библейское повествование обретает в литургической интерпретации новые трактовки.

Один из примеров — сцена Распятия на западной стене храма Богородицы монастыря Студеница (1196)⁵⁵, относящаяся к *монументальному* периоду средневекового сербского искусства⁵⁶. На ней величественный Христос, окруженный просветленными фигурами, выглядит не побежденным, а победоносным⁵⁷. Помимо фигуры распятого Христа взгляд зрителя цепляет и надпись на Кресте (ЦАРЪ СЛАВ = царь славы); вместе с алтарной ориентацией композиции⁵⁸ такая сцена отражает Иоанново понимание смерти Иисуса⁵⁹. Во

⁵⁴ Подробнее о сербской средневековой живописи см. DJ. J. Vojislav and G. Babić — Djordjević, Српска уметност у средњем веку. Књига прва: IX—XIII век (Serbian Art in Middle Ages. The First Volume: IX—XIII century) (Belgrade, 1997); idem, Српска уметност у средњем веку. Књига друга: XIV—XVI век (Serbian Art in Middle Ages. The Second Volume: XIV—XVI century) (Belgrade, 1997); idem, Vizantijske freske u Jugoslaviji (Byzantine Frescos in Yugoslavia) (Belgrade, 1975); S. Radojčić, Staro srpsko slikarstvo (Old Serbian Painting) (Belgrade, 1966; 2nd ed. 2010); idem, Geschichte der serbischen Kunst: Von den Anfängen bis zum Ende des Mittelalters (Grundriss der slavischen Philologie und Kulturgeschichte 16; Berlin, 1969); B. Todić, Serbian Medieval Painting: The Age of King Milutin (Belgrade, 1999).

⁵⁵ Так же, как и монастырь Жича (см. сноску 9), Студеница располагается в центральной Сербии и относится к наиболее важным источникам сербского средневекового наследия: оба монастыря были построены основателями сербской королевской династии. См. G. Babić, V. Korać and S. Ćirković, Studenica (Belgrade, 1986); M. Ć. Medić and B. Todić, Manastir Studenica (Studenica Monastery), (Novi Sad, 2011).

время богослужения эта мысль подкреплялась цитатами из пророков (Втор. 28:66; Ис. 53:7) и олицетворением Церкви и Синагоги (ср. Ин. 19:25–2). Нетрудно понять, почему Евангелие от Матфея отошло на второй план. Тон Иоанна преобладал в сакральном пространстве, влияя на интерпретацию Страстей⁶⁰.

В сюжетный период, расцвет которого пришелся на эпоху Палеологов (XIV в.), монументальные сцены сменились более реалистичными изображениями, полными динамизма и пластичности. Был разработан образный ряд для отображения Страстного цикла⁶¹. Состоящий из нескольких сцен, цикл требовал особого расположения в храме. Один из примеров можно найти в притворе церкви Святого Георгия монастыря Старо Нагоричане (1313–1318)⁶². Сцена ПСГ представлена на двадцати одном изображении, на

⁶⁰ Монументальное направление не могло появиться из-за скромных возможностей сербского искусства X и XI вв., но было привнесено в конце XII в. греческими художниками, которые приехали в Сербию по приглашению местных правителей. В то время Византия считалась соперником и главным противником сербской автономии, но ее искусство высоко ценилось. Подробнее об этих отношениях см., например, исследование А. Eastmond, *Art and Identity in Thirteenth-Century Byzantium. Hagia Sophia and the Empire of Trebizond* (Burlington, 2003).

⁶¹ Реалистическая работа мастеров, сочетающая в себе кипрскую и сицилийскую школы живописи (что типично для Сербии XIII в.), с еще большей степенью подчеркивает победу мира над горем. См. Babić et al., *Studena* (n. 56), 73–80; Z. Vitić, T. Jovanović and I. Špadijer, *Словенско средњевековно наслеђе (Slavic Medieval Heritage)*, (Belgrade, 2001), 33–34.

⁶² Охватывая всю Страстную историю, композиция также предлагает символическую интерпретацию смерти Иисуса. Такая деталь как пронзение ребер Иисуса копьем возникает в результате взаимодействия настенной живописи и литургического действия в византийской традиции: сцена Распятия соотносится с мистическим жертвенным приношением в алтаре.

иконографию которых оказала влияние литургическая практика. Фрески детально отображают всю последовательность событий Распятия, которую дают нам Евангелия. Страстной цикл словно «вырывается» из центральной части сакрального пространства (где представлены сцены из Иоанна) и устремляется в пространство нартекса, как бы приближая события Страстей к исторической реальности. Это намерение усиливается тем, что цикл изобилует элементами реальности, объединенными в его визуальном мире. Это видно в сцене глумления, в которой гротескный танец четырех безбородых молодых людей перед фигурой Осужденного не только соответствует иронии Матфея⁶³, но, возможно, также представляет пародию византийского царского церемониала⁶⁴. Принимая во внимание отмеченный нами историзм Евангелия от Матфея и исключительную роль Еванге-

⁵⁹ О изображении Распятия в Византии см. R. Viladesau, *The Beauty of the Cross: The Passion of Christ in Theology and the Arts, from the Catacombs to the Eve of the Renaissance* (New York, 2008), 48–55.

⁶⁰ Изображения отдельных лиц (как правило, аристократического происхождения), жизнь или смерть которых считалась жертвенной для веры и национальной истории, встречаются недалеко от алтаря (ср. Ин. 1:29). См. S. Radojčić, «Портрет младића на довратнику у српском сликарству XV века» («A Portrayal of a Young Man on the Doorpost in Serbian Painting of the Fifteenth Century»), в *Idem, Одабрани чланци и студије (Selected Papers and Studies)* (Belgrade, 1982), 241–247.

⁶¹ Подробнее о средневековых изображениях Страстного цикла в Сербии см. S. Kesić-Ristić, *Циклус Христових страдања (The Passion of Christ Cycle)* (Belgrade, 1995).

⁶² Сегодня располагается на территории бывшей Югославской республики Македонии. См. Radojčić, *Serbian Painting* (n. 54), 107ff; B. Todić, *Staro Nagoričano* (Belgrade, 1993).

лия от Иоанна в литургии, можно расценивать этот пример как важное доказательство того, что первое каноническое Евангелие (в частности, ПСГ) со временем становится в сербской традиции мостом между сакральным и обыденным. Это, безусловно, будет способствовать популярности Матфея в письменной экзегезе.

3.4. ГОМИЛЕТИЧЕСКАЯ ЭКЗЕГЕЗА. КОММЕНТАРИИ

Именно в литургии появилась и развивалась письменная экзегеза. Но письменное слово обрело свой авторитет постепенно. Гомилетическая экзегеза становится первым и наиболее распространенным способом толкования Писания, ее цель — преодолеть разрыв между приобретенной славянами верой во Христа и древними языческими обычаями⁶⁵. Сначала толкование велось устно и лишь затем приобрело письменную форму. Несмотря на то, что более поздние

⁶³ См. Senior, *Passion* (n. 17), 124; также см. I. C. Berg, *Irony in the Matthean Passion Narrative* (Minneapolis, 2014); D. J. Weaver, «Power and Powerlessness: Matthew's Use of Irony in the Portrayal of Political Leaders», *SBLSP* 31 (1992), 454–466.

⁶⁴ Здесь могла бы быть открыта дискуссия о том, отражает ли сцена глумления желания сербского государства высмеять соперника — имперскую власть. Однако некоторые другие сцены того же цикла с позитивным представлением Пилата свидетельствуют о симпатиях к имперской власти. См. S. Radojčić, «Ruganje Hristu na fresci u Starom Nagoričanu» («The Mocking of Christ on the Fresco from Staro Nagoričano»), in: *Idem, Uzori i dela starih srpskih umetnika (Models and Paintings of Old Serbian Artists)* (Belgrade, 1975), 155–179.

⁶⁵ Podskalsky, *Literatur* (n. 9), 170.

⁶⁶ Подробнее об источниках см. *Vorläufiger Katalog kirchenslavischer Homilien des beweglichen Jahreszyklus aus Handschriften des 11.–16. Jahrhunderts vorwiegend ostslavischer Provenienz* (ed. T. V. Čertorickaja; Opladen, 1994); Johannes Chrysostomos im altrussischen und

источники в большинстве своем сохранились⁶⁶, задача исследователя не становится легче: сохранившиеся документы являются переводной литературой византийского происхождения, имеют различное содержание и относятся к разным жанрам.

Древнейший письменный источник толкований ПСТ относится к гомилетическому жанру. Наиболее распространенный текст — собрание проповедей византийских писателей⁶⁷. Считается, что сборник чтений периодов Великого поста и Страстной недели имеет славянское происхождение⁶⁸. В нем преобладают проповеди Златоуста⁶⁹ и произведения других византийских писателей⁷⁰. Они имеют схожее построение и отвечают одним и тем же дидактическим целям: все сосредоточено на пробуждении в читателе, а точнее в слушателе, живого чувства осознания греха и стремления к святости, презрения к злу и любви к добродетели. Следовательно, эти сборники не подходят для исследования

südslavischen Schrifttum des 11.–16. Jahrhunderts. Katalog der Homelien (eds. E. E. Granstrem, O. V. Tvorogov and A. Valevičius; Opladen, 1998); также см. Ć. Š. Drašković, «Српско црквено проповедништво XII–XV века — по старим српским биографијама», («Serbian Church Homiletics of XII–XV Century — According to the Serbian Biographies»), Гласник Српске Православне Цркве (Herald of the Serbian Orthodox Church) 27 (1946), 183–188.

⁶⁷ Исследование этих сборников сопровождается обширной дискуссией об их классификации с учетом их содержания и цели. См. M. S. Krutova, «Особенности именованія рукописного сборника как типа книги» («The Features of Naming the Manuscript Volume a Type of Book»), Язык и текст langpsy.ru (Language and Text langpsy.ru) 3 (2014), (дата обращения 18.11.2017).

⁶⁸ Они относятся к тому же времени, что и миссия у славян, и связаны с именем болгарского ученого и переводчика Константина Преславского, который составил Учително евангелие (Учительное Евангелие) из перевода византийских проповедей ок. 890 г.

экзегезы ПСГ — главным образом потому, что относятся к объяснению праздничных событий, в которых участвуют другие библейские тексты⁷¹. Более актуален для данной главы жанр комментариев, прежде всего наиболее часто переводимые комментарии в славянской традиции — толкования Феофилакта Болгарского (1108)⁷².

Одна из причин подобного восприятия работ Феофилакта заключается в его целостном методе толкования, наиболее подходящем для славянского мира, которому еще только предстояло вобрать в себя тысячелетнюю христианскую историю. Цель Феофилакта — не новаторство, а воспроизведение текстов Отцов Церкви (особенно Златоуста). Это

⁶⁹ Согласно *Katalog kirchenslavischer Homilien* (п. 66), 295–298, различные проповеди Златоуста, посвященные темам Распятия, Креста, благоразумного разбойника, раскаяния, сошествия в ад, засвидетельствованы в рукописях. Однако их связь с греческими оригиналами не всегда очевидна, поскольку произведения других византийских авторов также могут быть подписаны именем Златоуста. Более того, благодаря особой популярности Златоуста среди средневековых славян великопостный сборник носит его имя. Одним из наиболее важных источников этого типа является «Златоуст Ягича», состоящий из поучений Златоуста, Климента Охридского и Иоанна Экзарха; см. М. Dimitrova, Ягичев Златоуст: Средновековен български паметник със слова и поучения от началото на XIV век (*The Chrysostom of Jagic: A Medieval Bulgarian Monument with the Homilies and Teachings from the Beginning of the Fourteenth Century*) (Sofia, 2011). Подробнее о рецепции Златоуста в славянских и сербских рукописях см. *Chrysostomos* (п. 66), *passim*.

⁷⁰ Проповеди принадлежат перу Григория Богослова, Афанасия Великого, Никифора Каллиста, Ефрема Сирина, Евсевия Кесарийского, Григория Цамблака, Кирилла Туровского, Кирилла Александрийского, Феодора Студита и Епифания (*Katalog kirchenslavischer Homilien* [п. 66], 273–310).

⁷¹ Не следует забывать, что господство проповедей Златоуста совпало с преобладанием понимания Страстных событий в терминах CHR (что сохраняется до сих пор в Православии).

свидетельство того, что позднее византийское богословие не столько стремилось к оригинальности, сколько наслаждалось накопленным за века интеллектуальным богатством⁷³. Но не только это определило широкое признание Феофилакта. Он возглавлял епархию, основанную учениками славянских просветителей (Климентом и Наумом), и поэтому включал в свои евангельские комментарии предисловия, в которых подчеркивал универсальность христианского послания⁷⁴.

Возможно, были и иные причины популярности толкований Феофилакта на Матфея. Комментарий был важен именно для проповеди новообращенным христианам. Пример этому — экзегеза смерти Христа. Аллегорическое толкование Феофилактом Воскресения (27:51b–53) рисует картину того, как окаменевшие сердца язычников, за которых Христос также умер, преобразились верой⁷⁵. Это удо-

⁷² Помимо псалмов и некоторых малых пророков, Феофилакт создал толкования на все новозаветные книги, кроме Откровения Иоанна Богослова. Поскольку критического издания славянских переводов его трудов до сих пор не создано, греческий текст его толкований на Матфея см. здесь (PG 123:144–485). Подробнее о комментариях Феофилакта см. M. Mullett, *Theophylact of Ochrid. Reading the Letters of a Byzantine Archbishop* (Aldershot, 1997); D. Obolensky, *Six Byzantine Portraits* (Oxford, 1988), 34–82; G. Podskalsky, «Theophylaktos von Achrída als Exeget in der slavischen Orthodoxie», *Studi sull' Oriente Cristiano* 2 (1998), 75–84; E. W. Saunders, «Theophylact of Bulgaria as Writer and Biblical Interpreter», *BR* 2 (1957), 31–44.

⁷³ Экзегеза Феофилакта находится под сильным влиянием более ранних авторов. Это, прежде всего, Златоуст, к которому он чаще всего обращался, и ряд других древних авторов таких, как Ориген, Феодор, Аполлинарий, Евфимий Зигабен и др. См. Podskalsky, *Literatur* (п. 9), 230.

⁷⁴ См. *Enarratio in Evangelium Matthei* (PG 123:144–145); славянский текст см. *Gospel of Matthew* (п. 30), 172–175; предисловие к другим трем Евангелиям см. PG 123:492–493, 692, 1133–1136.

стоверяет принятие Христом обращения язычников. Тема универсальности христианства подчеркивается у Феофилакта (1) постоянным раскрытием тех евангельских образов⁷⁶, которые могут служить руководством к повседневной христианской практике⁷⁷, и (2) адаптацией евангельской истории к хорошо известному образцу халкидонской христологии⁷⁸. Однако, несмотря на интонации универсальности, экзегеза Феофилакта в основном имела хождение в замкнутых кругах аристократии (для которых она изначально и создавалась)⁷⁹. Оставаясь в рамках современной ему византийской культуры, Феофилакт не стремился к более тесной связи толкования и проповеди, поэтому его

⁷⁵ Enarratio in Evangelium Matthei (PG 123:473). Положительное отношение Феофилакта к славянскому христианству подтверждается также его агиографическими работами: Житие Климента Охридского (PG 126:151–222) и Мученичество пятнадцати мучеников Тибериополя (PG 126:1191–1239).

⁷⁶ То, как Феофилакт подходит к образам ПСГ, совпадает с интерпретацией этих образов в агиографической и гимнографической литературе. Так, эти персонажи становятся примерами либо демонического поведения (как Иуда [col. 452], евреи [col. 457] и Варавва [col. 464]), либо пути исправления (ученики [col. 437]), либо похвального раскаяния (женщина с благовониями [col. 436f]; Петр [col. 457]), либо послушания (Симон [col. 465–468]).

⁷⁷ Главный тип поведения, который необходимо извлечь из истории, заключен в самом Иисусе: христианское поведение при столкновении с несправедливым обвинением показано на примере молчания Иисуса перед Пилатом (col. 461).

⁷⁸ В аллегорической интерпретации сцены глумления (col. 465) используемые детали (корона, трость, риза) — признаки истинных человеческих страданий Христа (ср. также col. 448, 449, 453 и др.). В самом конце толкования евангельской истории (ПСГ) Феофилакт говорит, что раннее осужденная человеческая природа теперь становится ипостасно присоединенной к Логосу (col. 484–485).

комментарий оставался элитарным пособием для интеллектуалов⁸⁰. Так случилось, что лишь радикальные исторические изменения привели к общенациональному распространению Страстного повествования.

3.5. ЭПИЧЕСКАЯ ПОЭЗИЯ

Сербская культура, безусловно, достигла бы в XIV в. новых вершин, если бы ее развитие не было внезапно прервано. Когда османы разгромили сербскую правящую элиту в битве при Марице (1371), они начали захватывать все новые и новые территории и сербы стремительно теряли власть над страной⁸¹. Однако этот исторический поворот наделил сакральное пространство историческим измерением: именно в нем происходило переосмысление национальных бед на протяжении веков. В то время как в новых жизненных обстоятельствах (как в библейские времена, в иудейской апокалиптике)⁸² усиливалось тяготение к трансцендентности, и библейская история вышла за рамки своего бытия.

⁷⁹ Среди большого числа литургической и аскетической литературы в личной библиотеке сербского князя и основателя древнего Белграда Стефана Лазаревича (1377–1427) также была обнаружена копия Толкования Феофилакта на Евангелие от Марка; см. T. Korićanac, *Dvorska biblioteka despota Stefana Lazarevića* (Court Library of Despot Stefan Lazarević) (Belgrade, 2006), 62.

⁸⁰ Сохранившийся ответ византийского патриарха Геннадия II Схолария на вопрос сербского князя Георгия Бранковича (1377–1458) о работе Феофилакта также указывает на его рецепцию в Сербии; см. D. Anastasijević, «Питање најбожнијег деспота српског, Господина Ђурђа, његовој светости Васељенском патријарху, Господину ГенADIЈУ Схоларису. Одговори патријархови» («A Question of the Most Pious Serbian King, Mr. Djurdj, to His Holiness Ecumenical Patriarch, Mr. Gennadius Scholaris. Patriarch's Responses»), в: *Herald of the Serbian Orthodox Church* (n. 66) 10–12 (1946), 218–223.

Она стала частью национального самосознания, в библейских персонажах узнавали исторических личностей; так они становились частью мифического повествования (метаповествования)⁸³. Поэтому эпическая поэзия, которая в течение долгого периода угнетения оставалась единственным полем для искусства и самовыражения, широко использовала темы жертвоприношения, Тайной Вечери и Царства Небесного⁸⁴. Не случайно основой для использования этих мотивов стала фигура сербского князя, действующего во времена решающих сражений с турками, — князя Лазаря (1329–1389), который увидел в неизбежном поражении и гибели в битве на Косовом поле (1389)⁸⁵ возможность пожертвовать собой и своей армией ради Царствия Божия⁸⁶. Эпические интерпретации этого события могут быть прочитаны в свете евангельских повествований о жертвенной смерти Иисуса,

⁸¹ См. J. K. Cox, *The History of Serbia* (Westport, 2006), 23–38.

⁸² Об этом свидетельствует перевод Ареопагитского корпуса на сербский язык, выполненный ученым монахом из Хиландарского монастыря Исаея после битвы при Марице (1371) — в то время, когда, как сказал переводчик, «живые завидовали мертвым». См. I. Isaija, «Zapis o Maričkoj bici» («A Note on the Battle of Maritsa»), в *Stara srpska književnost* (Old Serbian Literature) (изд. и перев. Т. Jovanović; Belgrade, 2000), 63–65.

⁸³ См. *The Serbian Epic Ballads: An Anthology* (ed. and transl. by G. N. W. Locke; Belgrade, 2011), *passim*.

⁸⁴ См. V. Vaćović, *Библијски мотиви у српској народној књижевности* (Biblical Motifs in Serbian National Literature) (Podgorica, 1993).

⁸⁵ Cox, *History* (n. 81), 29–32; R. Mihaljčić, *The Battle of Kosovo in History and in Popular Tradition* (Belgrade, 1989). Рассматриваемая как поворотный момент в истории Сербии, битва на Косовом поле служит вехой для классификации устной народной поэзии. Существуют три цикла: до, во время и после битвы за Косово. См. N. Milošević-Đorđević, «The Oral Tradition», in: *The History of Serbian Culture* (ed. P. Ivić; Belgrade, 1995; 2nd ed. 1999), 147–164.

и прежде всего — в свете ПСГ (включая расширение в 27:49b, хотя в то время эта интерполяция уже исчезла из сербских изданий Евангелия).

3.6. ИТОГИ

Представленный анализ интерпретаций ПСГ в средневековой Сербии позволяет подвести краткие итоги. Прежде всего, отметим особую роль сакрального пространства в ту эпоху, когда смысловым центром и средством выражения культуры была литургия. Это означало, что именно толкования библейского текста, наряду с архитектурой и живописью, служили основой литургической вести о спасении. При этом собственно экзегезы ПСГ в узком смысле слова не существовало (не считая некоторых переводных толкований). Средневековые библейские рукописи были неотделимы от литургической жизни Церкви: это вело к преобладанию гомилетического жанра. Вместе с тем мы можем отметить определенный интерес к Матфею и, в частности, к ПСГ. Многочисленные памятники культуры показывают, что интерпретация ПСГ в конечном счете сыграла роль связующего звена между литургией, в которой преобладала Иоаннова ин-

⁸⁶ Одним из главных мотивов эпической поэзии стал последний ужин князя Лазаря, состоявшийся накануне сражения. Князь сознательно выделяет любимого героя Милоша Обилича (1350–1389), и предателя — «Иуду» Вука Бранковича (1345–1397). Несоответствие между литературным миром эпической поэзии и исторической реальностью, в которой дворянин Бранкович сражался с османами до последнего вздоха, показывает, в какой мере библейская история формировала историю Сербии в эпоху позднего Средневековья. И даже в более поздние периоды: в XX в. «миф о Косово» займет важное место в сербском самосознании; см. E. A. Koloskov, «Kosovo Myth in Contemporary Serbian and Albanian Historiography: Stages and the Main Trends», *Studia Slavica et Balcanica Petropolitana* 2 (2016), 152–168.

терпретация Страстей Иисуса, и исторической реальностью. Этот момент особенно важен для понимания следующей части работы по двум причинам. Прежде всего мы проследили, как один библейский эпизод повлиял на традиции сербского Православия на его пути к восстановлению идентичности. Многовековое османское владычество и ряд других обстоятельств только повышали авторитет литургии в культуре Сербии, что способствовало ее неизменности (и даже сохранению ее от самих сербов). Это стало одной из причин отдаления языка сербского богословия от живого языка. Но наступление современной эпохи вносит свои коррективы в традиционные толкования и способы их использования. Особенно это касается толкований к Матфею. Давайте посмотрим, что произошло с ПСГ в изменившейся реальности.

4. ПОВЕСТВОВАНИЕ О СТРАСТЯХ ГОСПОДНИХ В ЕВАНГЕЛИИ ОТ МАТФЕЯ В СОВРЕМЕННОЙ СЕРБСКОЙ ЭКЗЕГЕЗЕ

Начало современной эпохи ознаменовалось миграцией сербов в регион Дуная, находящийся под властью Габсбургов, в 1690 г. в результате Великой Турецкой войны. Столкнувшись с идеями Просвещения, они оказались на распутье⁸⁷. С одной стороны, возникла необходимость языковой реформы: появилась дистанция между письменным и разговорным языками; с другой — ощущалась потребность в сохранении сакрального пространства как средства сплочения в новых условиях⁸⁸. Это противоречие вышло на первый план в контексте соревнования великих держав. Российская империя служила важным примером для ослабленного сербского Православия, в то время как Вена стремилась

отгородить сербскую культуру от могущественного славянского союзника, поддерживая языковую реформу. Оказавшись на перепутье и отказавшись от собственных корней, т. е. от традиционного существования в сакральном пространстве, сербское богословие начало приобретать барочные черты⁸⁷. На определенный период оно станет полем для дебатов с католиками и протестантами, типичных для того времени⁹⁰.

Хотя богословские школы развивались и академическая экзегеза существовала под эгидой Австрийской империи, именно русские профессора и обучение сербских студентов в российских академиях⁹¹ создали условия, в которых, среди прочего, был внесен вклад в экзегезу ПСГ. Богословская

⁸⁷ См. Tatalović, «Scholarship» (n. 1), 41–47.

⁸⁸ Важным представителем и, вероятно, ведущим литературным деятелем того времени был Гаврило Стефанович Венцлович (1680–1749), который следовал византийским образцам и использовал рядом нересторнированный церковнославянский язык сербского извода и национальный язык. Записи его проповедей, в которых он стремился донести библейские события до простых бедных крестьян, составляют более 2 тыс. страниц и до сих пор до конца не исследованы. Более того, в своем развитии сербская литература не следовала за экспериментами Венцловича. Не готовая к новым условиям, при отсутствии школ и учителей, книг и центров печати, она обратилась к православнои России. Подробнее о вкладе Венцловича см. I. V. Guchkova, «Compound Words in the Language of G. S. Venclović: Word Coinage and the Biblical Style», in: Vestnik Sankt-Peterburgskogo Universiteta 9: Filologia, Vostokovedenie, Zurnalistika (Herald of the Sankt-Petersburg University 9: Philology, Oriental Studies, Journalism) 3 (2013), 47–54; M. Pavić, Gavrilo Stefanović Venclović (Belgrade, 1972).

⁸⁹ См. V. Vukašinić, Српска барокна теологија: Библијско и светотажно богословље у Карловачкој митрополији XVIII века (Serbian Baroque Theology: Biblical and Mysterial Theology in Metropolitanate of Karlovci in Seventeenth Century) (Belgrade, 2010; 3rd ed. 2017).

школа в Сремских Краловцах в XIX в. и факультет теологии Белградского университета в XX в. развивались вместе с русской библеистикой, в центре внимания которой была церковная (апологетическая) реакция на рационалистическую критику. Однако это направление, к которому присоединятся студенты других богословских школ (Черновцы, Берн, Афины), было не единственным. В ответ на нужды церковной жизни богословие в Сербии будет стремиться к византийским образцам, искать собственный путь. Отличие *духовной экзегезы от академической* (как отмечалось ранее)⁹² заключается в понимании, что самобытность должна быть найдена в моделях святоотеческой эпохи⁹³.

⁹⁰ Здесь нельзя проследить интерпретацию ПСГ в сербском барокко, однако можно выделить основные богословские идеи, которые сопровождали эту важную ветвь сербского искусства. Подробнее об этом периоде в искусстве см. M. Frajnd, «Serbian baroque drama between Serbian Orthodoxy and Roman Catholicism», in: *Zapadnoevropski Barok i vizantijski svet (The West European Baroque and the Byzantine World)* (ed. D. Medaković; Belgrade, 1991), 103–112; M. Jovanović, *Barok u srpskoj umetnosti (Baroque in Serbian Art)* (Belgrade, 2012); D. Medaković, *Barok kod Srba (Baroque among Serbs)* (Zagreb, 1988).

⁹¹ Подробнее об этих отношениях см. обширное исследование V. Puzović, *Српски путеви руског богословља. Школовање Срба на руским духовним академијама 1849–1917 (Serbian ways of Russian Theology. Schooling of Serbs at Russian Spiritual Academies 1849–1917)* (Belgrade, 2017).

⁹² Это не означает, что академическая экзегеза была менее духовной или что духовное направление не носило академического характера. Термины были придуманы в соответствии с первоначальными обозначениями обоих движений и относятся только к сербскому богословию в контексте прошлого века.

⁹³ Подробнее о феномене нео-патристического синтеза в современном Православии см., например, краткий обзор С. I. Toroczkaí, «The Orthodox Neo-patristic Movements as Renewal of Contemporary Orthodox Theology: An Overview», *Ecumenical Review Sibiu* 7 (2015), 94–115.

Намеренно оставляя в стороне другие формы интерпретации Страстного повествования в современной сербской культуре, следующую часть исследования мы посвятим только важнейшим комментариям⁹⁴. В этой части на примере экзегезы ПСГ оба течения будут представлены как основополагающие для современного сербского богословия. Но основной целью исследования остается ПСГ.

4.1. АКАДЕМИЧЕСКАЯ ЭКЗЕГЕЗА

Ранее в исследованиях по сербской библеистике упоминалось, что основа академической экзегезы была заложена Иларионом Зеремским (1865–1931). Он, отучившись в Московской духовной академии, возглавил школу в Сремских Краловцах, а затем стал первым профессором факультета теологии Белградского университета, где читал лекции по НЗ⁹⁵. Особый интерес Илариона к Матфею обусловлен вниманием к истории⁹⁶, которое он продемонстрировал в своей диссертации⁹⁷. После этого в своих трудах он сосредоточился на тех евангельских отрывках, которые непосредственно

⁹⁴ До сих пор не удается проследить все возможные толкования ПСГ (и других библейских отрывков) в сербской традиции. В большинстве своем они носят гомилетический и популярный характер, при этом разбросаны по разным изданиям. Более того, кроме трех засвидетельствованных комментариев к Матфею, автор данного исследования не встретил ни одного экзегетического исследования о ПСГ на сербском языке.

⁹⁵ Подробнее о Зеремском см. Tatalović, «Scholarship» (n. 1), 48–53.

⁹⁶ Иларион был студентом епископа Михаила Лузина (1830–1887), докторская диссертация которого была посвящена евангельской истории: О Евангелии и евангельской истории (по поводу книги Ренана «Жизнь Иисуса»): опыт обзора и разбора так называемой отрицательной критики Евангелия и евангельской истории (On the Gospel and the Gospel History [Regarding the Book of Renan «The Life of Jesus»]: A Reviewing and Analysing Essay of the So-called Negative Criticism of the Gospel and the Gospel History) (Moscow, 1865; 2nd ed. 1870).

связаны с характером учения Христа⁹⁸. В этом он следовал русскому направлению экзегетической мысли⁹⁹.

Вполне вероятно, что именно интерес к историзму повествования привел исследователя к изучению Матфея. В это время развитие филологической и философской дисциплин в Российской империи дало множество результатов в исследовании Ветхого и Нового Завета, наследия Иоанна и Павла. Согласно методологии, которую Иларион использует в своей диссертации, библейские события располагаются в хронологическом (историческом) порядке. Таким образом, признание Матфея в качестве ключа к истории могло быть обусловлено личным опытом Илариона (привнесенным из сербской традиции), согласно которому связь обыденной жизни с богослужением может быть установлена с помощью литературного мира первого Евангелия. Сербская наука приложила некоторые усилия к модернизации библейского языка¹⁰⁰, но без особого акцента на Матфее.

Именно в этом направлении будет продолжать работать преемник Илариона на кафедре НЗ на факультете теологии

⁹⁷ Рукопись (639 с.) хранится в Российской государственной библиотеке: V. Zeremskii, Обзорение общих хронологических дат евангельской истории (The Review of the General Chronological Dates of the Gospel History) (Moscow, 1890).

⁹⁸ Ссылки Илариона на Матфея перечислены в Tatalović, «Scholarship» (п. 1), п. 43, 52–53.

⁹⁹ Наиболее важный комментарий к Матфею эпохи Илариона можно найти в М. Лузин, Толковое Евангелие (Explanatory Gospel) (Moscow, 1870–1874).

¹⁰⁰ После первых переводов НЗ (1830, 1847) были другие успешные попытки пересказа библейского повествования: DJ. Daničić, Приповијетке из Старог и Новог Завјета (Stories from the Old and from the New Testament) (Wien, 1850). Можно упомянуть и перевод Ренана La vie de Jésus (Pančevo, 1873).

Белградского университета Димитрий Стефанович (1882–1943)¹⁰¹. Его комментарий к Матфею¹⁰² — первая сербская экзегетическая монография. Однако это не комментарий в строгом смысле слова, а перевод греческого оригинала, снабженный краткими пояснениями. С их помощью автор стремился отметить расхождения, возникающие в переводе, — это было непростой задачей. Цель его работы состояла в том, чтобы выйти за рамки традиционной «эпической» тональности прочтения НЗ. Его комментарий рассматривал библейский текст в интеллектуальном дискурсе, что создавало необходимые условия для академической экзегезы. С лингвистической точки зрения Стефанович преуспел в этом, поэтому его перевод был хорошо принят в кругу сербской интеллигенции¹⁰³. Но распространению этой монографии препятствовали трудности, которые в то время переживало сербское общество и особенно Церковь.

Комментарии Стефановича заслуживают похвалы, однако с его использованием исторического подхода можно поспорить. В дополнение к своему переводу Стефанович в экзегезе ПСГ приводит ряд исторических фактов¹⁰⁴, позволяющих читателю увидеть картину более объективно¹⁰⁵. Но вместе с тем он опирается на собственный церковный

¹⁰¹ Подробнее о Стефановиче см. Tatalović, «Scholarship» (п. 1), 53–58.

¹⁰² D. Stefanović, Свето Јеванђеље по Матеју (Holy Gospel According to Matthew) (Sremski Karlovci, 1917; 2nd ed. Belgrade, 1924).

¹⁰³ См. D. Bogdanović, «Нови Завет у преводу Емилијана Чарнића» («New Testament in the Translation of Emilijan Čarnić»), Православна мисао (Orthodox Thought) 23 (1976), 127–131, 127f. Богданович утверждает, что Сербская Церковь проявила безразличие к лучшему переводу даже позже.

¹⁰⁴ Чтобы воссоздать древний библейский мир, автор приводит пояснения к еврейским праздникам (с. 116), номиналам монет (с. 127), пошлинам (с. 127, 133, 138), личностям (с. 135, 140) и местам (с. 130, 137).

опыт, в рамках которого жертвенный характер «смерти Господа» самоочевиден¹⁰⁶. Образы Стефановича умеренно романтизированы. Указания на скорбь Иисуса о людских поступках (с. 139), на его подлинно человеческие действия направлены на установление близости с читателем¹⁰⁷. Его изображение Петра (с. 134) и Иуды (с. 136), действия которых *должны быть поняты*, способствует этой близости в той же мере, как и сознательный отказ от нравоучений. Однако автор иногда приводит поучения Святых Отцов (Оригена, Августина, Златоуста и др.) для того, чтобы пояснить кульминационные моменты Страстного повествования¹⁰⁸. Таким образом, методы историзации Страстного повествования Матфея остаются в рамках традиционного прочтения, которое выдвигает на первый план священный характер событий. Читатель не знакомится ни с Матфеем-литератором, ни с Матфеем-богословом, ни с историче-

¹⁰⁵ Рассказывая о смерти Иисуса, Стефанович описывает римскую практику казни распятием на кресте (с. 138).

¹⁰⁶ В описании смерти Иисуса (с. 129) чувствуется тон экзегезы, вдохновленный Евангелием от Иоанна и его рецепцией в православной литургической практике. Это было особенно характерно для барочного периода. Кроме того, в комментариях Стефанович связывает полный текст Матфея с Четвертым Евангелием, из-за чего складывается впечатление, что подтекст Матфея — это гармонизированное прочтение библейской истории с интонацией Иоанна.

¹⁰⁷ Как бы православные ученые ни стремились в XIX в. и первой половине XX в. к научной идентичности, они не могли избавиться от устоявшихся стереотипов, которым следовали их западные коллеги. Поскольку Стефанович пользовался историческим методом, его можно представить в контексте яркой апологетики во время второго поиска исторического Иисуса. См. Tatalović, «Scholarship» (п. 1), 57.

¹⁰⁸ Так обстоит дело в случае допроса Иисуса (с. 136), освобождения Вараввы (с. 137), Распятия (с. 139–140), воскресения мертвых (с. 140) и Воскресения Иисуса в конце (с. 142).

ским контекстом, но переживает опыт близости с разными гранями евангельского рассказа.

Комментарий преемника Стефановича на кафедре НЗ факультета теологии Белградского университета Эмилияна Чарнича (1914–1985) продемонстрировал значительные изменения в научном методе¹⁰⁹. Объем работы (два тома) показывает, что Матфей занимал особое место в сербской богословской мысли, для которой исторический подход Чарнина был актуален. Чарнич относился к поколению, отрезанному от своих православных корней, и был ограничен репрессивным коммунистическим режимом, поэтому он вынужденно нейтрально комментирует библейские события. Эта беспристрастность в его работе помогла сербскому читателю лучше понять позицию академического экзегета, которую дополнительно рассмотрим в двух аспектах.

Во-первых, в комментарии (новаторском для своего времени) подчеркивается уникальность Матфея¹¹⁰, при этом научные тезисы следуют за ключевыми эпизодами повество-

¹⁰⁹ См. E. Ćarnić, *Јеванђеље по Матеју: део I, главе 1–11* (The Gospel according to Matthew: Part I, Chapters 1–11) (Belgrade, 1979); *Јеванђеље по Матеју: део II, главе 12–28* (The Gospel according to Matthew: Part II, Chapters 12–28) (Belgrade, 1981); Подробнее о Чарниче см. Tatalović, «Scholarship» (п. 1), 59–64.

¹¹⁰ Теологическая особенность Матфея становится очевидной при сопоставлении Евангелий. Среди отрывков, раскрывающих его иудейско-христианский контекст (с. 144), выделяются перикопы, посвященные вине иудеев за смерть Иисуса, например, перикопа об Иуде (с. 146f).

¹¹¹ Чарнич реконструирует обстоятельства Тайной Вечери и выдвигает гипотезу об ее дате. В соответствии с научными тенденциями своего времени он комментирует слова об установлении Евхаристии, но не связывает их непосредственно с Таинством. По его мнению, праздник является воспоминанием о смерти Христа и жертвенным приношением за искупление грехов многих людей (с. 134). Но Литургия

вания¹¹¹. Комментарий носит скорее популярный, чем академический характер. Наличие большого количества пере- сказов сюжета в пояснениях обусловлено необходимостью *полной* передачи событий НЗ на современный язык. Жиз- ненной целью автора было приобщение современного мира к библейскому повествованию¹¹². Однако Сербская Право- славная Церковь официально не признала перевод НЗ Чар- нича (1973): его современников не интересовали христиан- ские идеалы, а тем более академическая экзегеза. Потенциал его работ был воспринят лишь в узких кругах духовенства.

Во-вторых, этот комментарий совершенно по-новому обращается к личному христианскому опыту читателя, ав- торский голос звучит здесь не так настойчиво. В намерения автора также входил отказ от «романтизации» изложе- ния¹¹³. Комментарий стремится к объективности, которая не

при этом не становится синонимом Церкви. Он вписывает в контекст заседание Синедриона (с. 140), законы еврейской судебной системы (с. 141), римский процесс (с. 144), личность Пилата (с. 145), а также причины самоубийства Иуды (с. 146 сл.). Особое внимание уделяется историческому контексту практики распятия (с. 152 сл.).

¹¹² В *Hermeneutics* (Belgrade, 1971) Чарнич положительно отзывается о возможности учиться у западных экзегетов (с. 37): «Протестанты много работают над истолкованием Священного Писания, особенно в светской области... их достижения могут быть полезны для любого православного экзегета».

¹¹³ Но некоторые романтические черты настойчиво сохраняются: «вос- хитительная мягкость» Иисуса, «нежность» и «искупительная жертва Спасителя всего мира» (с. 128), который по дороге в Гефсиманию бросает «полный боли взгляд» на апостолов (с. 135).

¹¹⁴ Несмотря на то, что вся природа потрясается в момент агонии смер- ти (с. 155), читатель не обязан участвовать в ней. Даже разлом скал (27:51b) объясняется рационально, так что эти признаки Воскресе- ния могут быть подтверждены археологическими артефактами.

должна быть нарушена эмоциями, связанными со смертью Иисуса¹¹⁴ и его Воскресением¹¹⁵. Объективность толкования (в той мере, в какой она возможна в принципе) подкрепляется использованием множества источников (в том числе и апокрифических)¹¹⁶. Автор стремится показать развитие богословской мысли сквозь века. Цель автора — утвердить академическую экзегезу. Это способствует рассмотрению ПСГ в качестве отдельного и не определенного метаповествованием текста.

Могло ли это намерение дать желаемый эффект в других обстоятельствах? Несмотря на созданный комментарий ко всему корпусу новозаветных книг и его доступный язык, произведения Чарнича и его предшественников были известны в основном лишь в богословских кругах. И даже в том узком контексте они не были особенно популярны.

4.2. ДУХОВНАЯ ЭКЗЕГЕЗА

Основы духовной экзегезы заложены в проповеди, всегда связанной с сакральным пространством. На протяжении всей истории сербского христианства проповедь и комментарий к ней никогда не теряли своей актуальности. Одним из ярких представителей духовной экзегезы был Николай Вилимирович (1881–1956)¹¹⁷, который занимался академической работой, имел две докторские степени. Он стре-

¹¹⁵ Чарнич сдержан в комментарии к Воскресению, следуя в этом за Матфеем (с. 159).

¹¹⁶ Он указывает на Евангелие от Никодима (с. 160), самое популярное апокрифическое произведение в сербской средневековой литературе.

¹¹⁷ Подробнее о епископе Николае см. Tatalović, «Scholarship» (п. 1), 65–66.

мился объяснить судьбу сербского народа на языке библейских текстов. В его трудах нет отдельного комментария к Матфею, но он оставил после себя множество проповедей, поэтические произведения, популяризаторские тексты, в которых отстаивается реальность Креста и Воскресения. Его труды и сам подход к новозаветной истории оказали огромное влияние на другого богослова, сочинения которого сыграют весомую роль в новой истории Православия. Комментарий к Матфею, написанный Иустином Поповичем (1894–1979)¹¹⁸, обычно не рассматривается как классическая научная работа. Отчасти это объясняется тем, что он был профессором систематического, а не библейского богословия на факультете теологии Белградского университета. Но первая причина заключается в том, что автор сознательно отказывается от объективности¹¹⁹ и утверждает живой опыт познания Иисуса Христа как конечную ценность и меру жизни¹²⁰. Вдохновленный личным духовным опытом, Иустин пользуется структурой византийской поэтики в общении с читателем. Комментарий отличается от произведений современников тем, что основан на духовном опы-

¹¹⁸ См. J. Popović, Тумачење Светог Еванђеља по Матеју (The Explanation of the Holy Gospel According to Matthew) (Belgrade, 1979); подробнее о Поповиче см. Tatalović, «Scholarship» (п. 1), 66–67.

¹¹⁹ В одном из писем Иустин отмечает, что отчаянное положение Сербской Церкви можно улучшить только решительной «православной аскетической реакцией». Это положение, безусловно, связано с преподаванием православного богословия методами инославного Запада, потому что «Православие... не подпадает ни под какие римско-католико-протестантские системы и методы». См. Ер. Atanasije, Човек Богочовека Христа (The Man of the God-Man Christ) (Belgrade, 2004), 13.

¹²⁰ Popović, Matthew (п. 117), 492–493.

те как автора, так и читателя и апеллирует к нему. В этом также кроется отличие от более ранней апологетики, в которой позиция читателя должна была совпадать с авторским взглядом¹²¹. На первое место в комментарии выходит тайна Иисуса. Таким образом автор призывает читателя к личному усилию в постижении Иисуса, который при этом полностью непознаваем. Это замкнутый круг, в котором чтение, поиск Иисуса и толкование следуют одно за другим.

Вследствие такого подхода преимущественно рассматривается божественная природа богочеловеческой личности Иисуса¹²². С этой точки зрения человеческое в Христе участвует в борьбе за достижение богочеловеческой реальности¹²³. Работая с дихотомиями (добро и зло, грех

¹²¹ На раннем этапе деятельности Иустина отмечается сходство его установок с позицией Стефановича. Когда появился первый сербский роман «Vita Jesu» (D. Damjanović, Живот Иисуса Назаретянина [Life of Jesus of Nazareth] [Belgrade, 1934]), Иустин подверг успех издания резкой критике: «Эта книга-чудо-вище о Господе Иисусе появилась среди нас, но она не от нас, не от нашей национальной души. Она не имеет даже малейшей генетической связи с нашей национальной Христологией. Она налетела на нас как своего рода трагикомический *deus ex machina*. Ее тотальный нигилизм по отношению к Христу и христианству не может быть логически объяснен. Ибо в нас не было даже умеренной христологической негативной критики, которая бы проложила путь к такому целостному христологическому нигилизму». Приведенные строки взяты из анонимного отчета о судебном процессе против Иустина за предполагаемое нападение на автора: «Апологија Еванђеља с оптуженичке клуппе» («The Apology of the Gospel from the Indictment Bench») Хришћанска мисао (Christian Thought) 8 (1935), 13–16, 13.

¹²² Например, в интерпретации Мф. 26:17–19 Иисус «действовал божественно» на человека, в доме которого ученики должны были приготовить Пасху (с. 495). Контекст рассказа о Тайной вечери дает возможность Иустину погрузиться в собственный опыт Евхаристии и бессмертия (с. 497).

и праведность, жизнь и смерть¹²⁴), Иустин постепенно прописывает контуры характера Иисуса. Кульминация достигается в Страстном повествовании¹²⁵. В этот момент перед читателем разворачивается вечное вселенское противоборство Бога и дьявола, в котором принимают участие все библейские персонажи и исторические личности. Проживая судьбу каждого участника ПСГ по отдельности¹²⁶, читатель отождествляет себя с Иисусом, чтобы вместе с Ним произнести слова из стиха 27:46: «Боже мой, Боже мой! для чего Ты Меня оставил?» Автор комментария добивается того, что рассказ Матфея о Кресте и Воскресении становится центром читательской реальности¹²⁷.

¹²³ Автор рассматривает образы учеников как символ бессилия в борьбе за Христа (с. 502). В этих контекстах Иустин часто склонен к резкой критике человечества за его бездействие. Он винит во всем цивилизацию и неспособность познать Иисуса.

¹²⁴ Интерпретация ПСГ основана большей частью на противопоставлении Божьих совершенства и любви и человеческих греха и ненависти (с. 494–496).

¹²⁵ Интерпретация смерти Иисуса получает поэтическую тональность. В олицетворении Иустина природа укрывается во тьме от стыда, а храмовая завеса и камни не могут удержаться без Бога; завеса разодрана, камни рассеяны, мертвые восстали и сердца язычников преобразились, чтобы свидетельствовать о том, чего другие не могут постичь (с. 515).

¹²⁶ Иустин остается верен изображению характеров у Матфея. Придерживаясь установленных рамок, он проливает свет на каждого персонажа с точки зрения его отношений с Богом (Иисусом), т. е. с точки зрения греха и духовной борьбы за добродетель (с. 449). Иустин проявляет себя как хороший психолог, раскрывая в образе каждого персонажа склонность человека к злу и присущую ему неспособность творить добро.

¹²⁷ В предисловии к своему комментарию Иустин лаконично излагает основополагающий принцип православной экзегезы (с. 7): «Делай, чтобы понимать».

Иустин создал множество трудов, раскрывающих литургические и святоотеческие вопросы. Им был сделан огромный шаг к восстановлению у читателя Восточно-православной духовности. С другой стороны, Иустин вновь опирается на сакральное пространство, Библия опять становится частью богослужения, а не предметом анализа. Именно поэтому в период возрождения христианства в сербском обществе академическая экзегеза уступила место духовной. Только в новейшей истории были созданы условия для понимания единства и взаимодополняемости обоих подходов.

4.3. ИТОГИ

Как можно заметить, комментарии сербских новозаветных ученых в основном были сосредоточены на исторической стороне ПСГ. Несмотря на то, что академическая экзегеза внесла значительный вклад в исторический анализ текста, она не получила должного отклика в обществе. Причина отчасти заключается в трудностях, с которыми столкнулась богословская терминология в процессе адаптации к современности, особенно во времена коммунизма. Поразительно, что в комментариях, которые способствовали восстановлению Православия в Сербии в XX в., не были раскрыты ни историзм, ни духовный потенциал ПСГ, хотя была выделена его повествовательная роль. Комментаторы, принадлежавшие Церкви (монахи и епископы), восстановили основные элементы сербской традиции. Когда история спасения стала историей жизни каждого христианина, появился механизм, способный возродить христианский дух. Этот механизм со временем заложил академическую основу современной библейской науки в Сербии.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Из представленного исследования можно сделать следующие выводы. Во-первых, анализ важной части Евангелия от Матфея (ПСГ) может стать основой для понимания как истории сербской интерпретации одной новозаветной книги, так и развития сербской экзегезы в целом. Во-вторых, православие прежде всего связано с богослужением, в котором Евангелие от Матфея является важнейшим элементом. В-третьих, интерес славянской, в данном случае сербской, традиции к первому Евангелию объясняется не только его положением в каноне, но и его историческим характером. В-четвертых, именно первое Евангелие служит гармонизации повествования об Иисусе Христе. И в-пятых, процесс становления сербской академической экзегезы должен иметь одной из своих важнейших опор Евангелие от Матфея, особое внимание должно уделяться духовной интерпретации, которая может стать источником вдохновения для будущей академической работы в библейских исследованиях.

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ

Митрополит Волоколамский Иларион (Алфеев) — председатель Отдела внешних церковных связей Московского Патриархата, председатель Синодальной библейско-богословской комиссии, ректор Общецерковной аспирантуры и докторантуры им. свв. Кирилла и Мефодия (Россия)

Алексеев Анатолий Алексеевич — профессор, заведующий кафедрой библеистики Санкт-Петербургского государственного университета (Россия)

Алексопулос, Стефанос, священник — старший преподаватель Католического университета Америки (США)

Арман Пуйч и Таррек, священник — профессор богословского факультета Каталонии (Испания)

Вайдемманн, Ханс-Ульрих — профессор университета Зигена (Германия)

Грубер, Маргарета — декан католического теологического факультета Философско-теологической высшей школы Фаллендара (Германия)

Десницкий Андрей Сергеевич — профессор РАН, доктор филологических наук, ведущий научный сотрудник Института востоковедения РАН (Россия)

Караколис, Христос — профессор Афинского университета (Греция), профессор Северо-Западного университета (ЮАР)

Лоудер, Уильям — профессор университета Мердока (Австралия)

Маречек, Петр — профессор университета им. Палацкого
(*Чехия*)

Маркус, Джоэл — профессор университета Дьюка (*США*)

Никлас, Тобиас — профессор Регенсбургского университета
(*Германия*)

Прикоп, Космин, диакон — старший преподаватель
Бухарестского университета (*Румыния*)

Таталович, Владан — профессор Белградского
университета (*Сербия*)

Тофана, Стелиан, священник — профессор университета
Бабеш-Бойяи (*Румыния*)

Турен, Лаури — профессор Университета Восточной
Финляндии

Уоллес, Джеймс Бьюкенен — профессор Университета
Христианских братьев (*США*)

Уотсон, Фрэнсис — профессор Даремского университета
(*Великобритания*)

Фогель, Мануэль — профессор Йенского университета
Гельмгольца (*Германия*)

Холлэдей, Карл — профессор Университета Эмори (*США*)

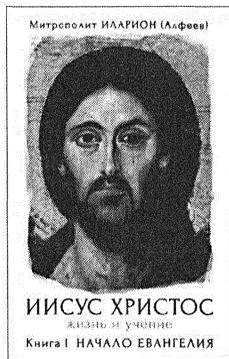
Шитиков Петр, иерей — кандидат филологических наук,
кандидат богословия, помощник ректора по научной работе
Тобольской духовной семинарии (*Россия*)

Шумахер, Томас — профессор Фрибурского университета
(*Швейцария*)

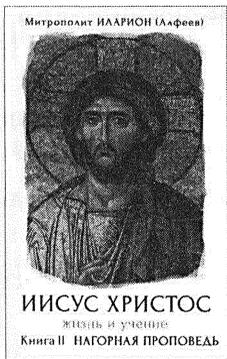
Митрополит Иларион (Алфеев)

ИИСУС ХРИСТОС. ЖИЗНЬ И УЧЕНИЕ

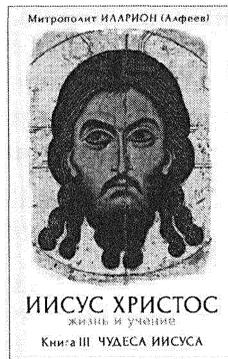
Серия исследований из 6 книг включает в себя следующие тома:



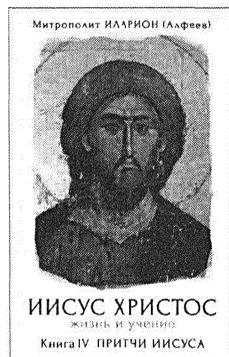
«НАЧАЛО ЕВАНГЕЛИЯ»



«НАГОРНАЯ ПРОПОВЕДЬ»



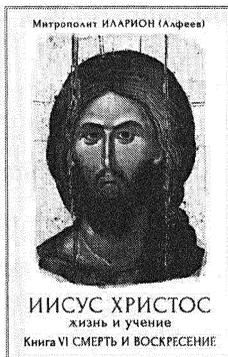
«ЧУДЕСА ИИСУСА»



«ПРИТЧИ ИИСУСА»



«АГНЕЦ БОЖИЙ»



«СМЕРТЬ
И ВОСКРЕСЕНИЕ»

Грандиозная шеститомная эпопея, посвященная жизни и учению Иисуса Христа. Написанная простым и доступным языком, но с учетом последних достижений науки, эта книжная серия содержит детальную биографию Иисуса и подробный анализ всех Его изречений, проповедей и притч. Личность и учение Основателя христианства представлены в широком культурно-историческом контексте, позволяющем воссоздать атмосферу эпохи, понять, как родилась религия, завоевавшая сердца миллиардов людей.

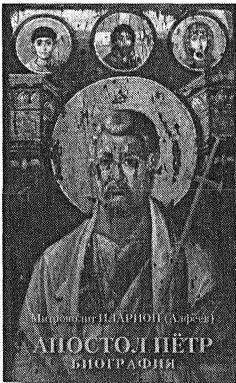
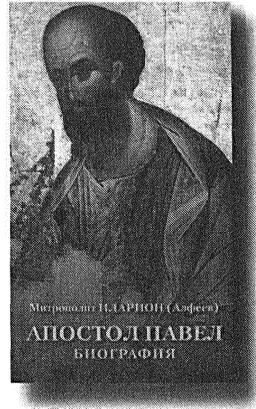
Митрополит Иларион (Алфеев)

АПОСТОЛ ПАВЕЛ. БИОГРАФИЯ

Значение апостола Павла для развития христианства трудно переоценить: его называют «архитектором христианства». Послания Павла занимают почти треть от общего объема Нового Завета, он как никто другой умел обращаться язычников в веру Христову.

Почему именно апостолу Павлу было суждено сыграть столь значительную роль в становлении христианства? Почему именно его призвал Сам Христос?

Предлагаемая книга является попыткой составить биографию апостола Павла такой, как она вырисовывается из книги Деяний апостольских и из его собственных посланий.



АПОСТОЛ ПЕТР. БИОГРАФИЯ

Настоящая книга продолжает серию новозаветных исследований митр. Илариона (Алфеева) и представляет собой попытку воссоздать биографию апостола Петра на основании свидетельств о нем в Евангелиях, Деяниях Святых апостолов, Павловых посланиях и его собственных текстах, вошедших в канон Нового Завета. Опираясь на эти свидетельства, обращаясь как к святоотеческим толкованиям, так и к современным научным теориям, автор рассказывает о жизни самого известного из учеников Христовых, о котором, вместе с тем, известно так мало.

Особое внимание уделяется трудным вопросам, которые на протяжении веков служили камнем преткновения для толкователей и исследователей: как понимать слова Спасителя, обращенные к Петру: «*На камне сем созижду Церковь Мою*» (Мф. 16:18)? Действительно ли имел место конфликт апостолов Петра и Павла, упомянутый в Послании к Галатам (Гал. 2:11–14), или апостолы лишь хотели чему-то научить своих спутников? Подлинно ли второе послание Петра? Сочетая научную основательность с простотой и доступностью изложения, митр. Иларион (Алфеев) приводит читателя к осмыслению этих и многих других вопросов, раскрывая перед ним неиссякаемое богатство мира Нового Завета.

ИСТОРИЯ И ТЕОЛОГИЯ В ЕВАНГЕЛЬСКИХ ПОВЕСТВОВАНИЯХ

Материалы Седьмого совместного симпозиума
восточноевропейских и западных
исследователей Нового Завета

HISTORY AND THEOLOGY IN THE GOSPEL NARRATIVES

Proceedings of the Seventh East-West Symposium
of New Testament Scholars

Научное издание

Директор издательства *Парфенов И.А.*

Координатор проекта *иеромонах Иоанн (Копейкин)*

Перевод с английского диакона *Леонида Джалилова, Котовой Н.К.,
Платонова А.А., Селезнева М.Г., Ястребова Г.Г.*

Корректор *Петрова О.О.*

Верстка *Барковской Н.М.*

*Издательство выражает благодарность фонду
«Бизнес и образование как миссия» и его президенту Джону Бернбауму
за финансовую поддержку издания*

*INO 'Center-Poznaniye' expresses its gratitude to BEAM
(Business and Education as Mission), Inc., and its president,
Dr. John A. Bernbaum, for the financial support of the publication*

По вопросам приобретения издания
просьба обращаться по адресу:

Издательский дом «Познание»

115035, г. Москва, ул. Пятницкая, д. 4/2, стр. 5

Тел.: +7 (495) 721-80-22

E-mail: textbook@doctorantura.ru

Подписано в печать 20.09.2018.

Формат 60x90/16. Печать офсетная.

Объем 25 п.л. Тираж 2000. Заказ 9989.

Издательский дом «Познание»



Отпечатано в ОАО «Можайский полиграфический комбинат»
143200, г. Можайск, ул. Мира, 93.

www.oaompk.ru, www.оаомпк.рф тел.: (495) 745-84-28, (49638) 20-685

В сборнике представлены материалы Седьмого совместного симпозиума восточноевропейских и западных исследователей Нового Завета, прошедшего в 2016 году в Москве. Доклады участников Симпозиума, объединенные общей темой «История и теология в евангельских повествованиях», связаны с широким кругом вопросов. В отдельных разделах сборника представлены статьи, посвященные историко-филологическим исследованиям каждого из четырех Евангелий, контексту новозаветных текстов и истории их интерпретаций. Особое место занимают материалы пленарной дискуссии, в ходе которой обсуждался доклад Высокопреосвященнейшего митрополита Волоколамского Илариона «Демифологизация новозаветной науки». Издание адресовано всем интересующимся библеистикой и богословием.

ISBN 978-5-906960-45-0



9 785906 960450



ПОЗНАНИЕ